ΚΥΡΚΟΣ ΔΟΞΙΑΔΗΣ

ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ
ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ
ΜΕΣΑ ΜΑΖΙΚΗΣ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

ΠΛΕΘΡΟΝ
ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Προλογικό σημείωμα

Τό Πρῶτο Μέρος τοῦ κειμένου πού ἀκολουθεῖ εἶναι τό κείμενο μιᾶς εἰσήγησης πού ἔκανα (μέ τίτλο: «Γιά τήν ἰδεολογία τοῦ ἐθνικισμοῦ») στίς 17 Φεβρουαρίου 1993 στό Μεταπτυχιακό Σεμινάριο Πολιτικῆς Ἐπιστήμης καί Κοινωνιολογίας 1992-93 (θεματική: «Κοινωνικά καί ἰδεολογικά ζητήματα στή σύγχρονη Ἑλλάδα: Οἱ ἐξελίξεις στά Βαλκάνια καί στήν Εὐρώπη») τοῦ Τμήματος Πολιτικῆς Ἐπιστήμης καί Δημόσιας Διοίκησης τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Τά δύο πρῶτα κεφάλαια τοῦ Δεύτερου Μέρους γράφτηκαν πρός τό τέλος τοῦ 1993,* ἐνῶ τό τρίτο κεφάλαιο τοῦ Δεύτερου Μέρους κατά τά τέλη τοῦ 1994 καί τόν Ἰανουάριο τοῦ 1995. Ὁλόκληρο τό κείμενο αὐτοῦ τοῦ τόμου πολλά ὀφείλει στή γενικότερη διδακτική μου ἐμπειρία τῶν τελευταίων χρόνων, τόσο σέ μεταπτυχιακό ἐπίπεδο ὅσο καί σέ προπτυχιακό. Ἰδιαίτερα θά ἤθελα νά εὐχαριστήσω τά μέλη τῆς ἐρευνητικῆς ὁμάδας πού εἶχε συγκροτηθεῖ (μέ θεματική: «Ἐθνικισμός καί μέσα μαζικῆς ἐπικοινωνίας») στά πλαίσια τοῦ τεταρτοετοῦς μαθήματος ἐπιλογῆς «Ἐπικοινωνία καί Ἐξουσία» κατά τό πανεπιστημιακό ἔτος 1992-93.

Αὐτά ὡς πρός τά «αὐστηρά ἀκαδημαϊκά» ζητήματα. Κατά τά ἄλλα, θά ἤθελα νά ἀφιερώσω τοῦτο τό μικρό βιβλίο σέ ὅλους ἐκείνους οἱ ὁποῖοι ἔμπρακτα, ἀνενδοίαστα, *ἀπό τήν πρώτη στιγμή καί μέ ὅλες τίς κυβερνήσεις* ἔδειξαν ὅτι, ὑπό τίς παροῦσες συνθῆκες, ὁ —δίκαιος μέν, ἀμείλικτος δέ— *«ἀνθελληνισμός»* ἀποτελεῖ τήν μο-

* Ὅταν ἔγραφα τό δεύτερο κεφάλαιο τοῦ Δεύτερου Μέρους, ἀγνοοῦσα πλήρως τά σχέδια τῆς ΕΡΤ γιά τήν τηλεοπτική διασκευή τῆς *Χαμένης ἄνοιξης*.

ναδική σύγχρονη, δημοκρατική καί ὀρθολογική στάση γιά ὅσους *ἀληθινά* ἐνδιαφέρονται γιά τήν Ἑλλάδα· δηλαδή γιά τήν ἑλληνική κοινωνία, καί ὄχι γιά κάποια παρωχημένα φετίχ ἤ γιά τά ὀφέλη πού ἀποκομίζει ἡ ἐκμετάλλευσή τους.

Ἀθήνα, Ἰανουάριος 1995 Κ. Δ.

Ἡ ἀριστουργηματική ταινία τοῦ Luis Buñuel *Τό φάντασμα τῆς ἐλευθερίας* ἀρχίζει μέ τήν ἀκόλουθη σκηνή: Οἱ στρατιῶτες τοῦ Ναπολέοντα ὁδηγοῦν τούς ἱσπανούς ἀντιστασιακούς στό ἀπόσπασμα. Ἐκεῖνοι, στημένοι στόν τοῖχο καί μόλις πρίν τόν ἦχο τῶν πυροβολισμῶν, ἀναφωνοῦν ὡς τελευταία πρόκληση πρός τόν κατακτητή: «Ζήτω οἱ ἁλυσίδες!».

Στή σκηνή αὐτή συνοψίζεται, κατά τήν ἄποψή μου, ὁλόκληρη ἡ ἀντιφατική ὑπόσταση αὐτοῦ τοῦ «νεωτερικοῦ Ἰανοῦ», γιά νά χρησιμοποιήσω τή φράση τοῦ Tom Nairn,[1] πού λέγεται *ἐθνικισμός*.

Ἄς δοῦμε ποῦ ἀκριβῶς συνίσταται ἡ ἀντιφατικότητα, ὅπως αὐτή προκύπτει ἀπό τή σκηνή πού μόλις περιέγραψα. Σέ μιά πρώτη ἀνάγνωση, ἡ ἀντίφαση προκύπτει ὡς μιά θεμελιώδης σουρρεαλιστική ἀνατροπή, πού συνδέεται ἄμεσα καί μέ τή γενικότερη αἰσθητική τοῦ Buñuel: Αὐτοί πού θά περίμενε κανείς νά κραυγάσουν τό ἀκριβῶς ἀντίθετο («Ζήτω *ἡ ἐλευθερία!*»), φωνάζουν «Ζήτω *οἱ ἁλυσίδες!*». Οἱ ἀγωνιστές τῆς ἐθνικῆς ἀντίστασης, οἱ κυριαρχούμενοι, ἀπαρνοῦνται πανηγυρικά, ὡς τελευταία ἀντιστασιακή πράξη, τό ἰδανικό γιά τό ὁποῖο θά ἔλεγε κανείς ὅτι πρωτίστως ἀγωνίζονται.

1. Nairn, 1975. Τά τελευταῖα χρόνια ἔχουν δημοσιευτεῖ ἀρκετές ἀξιόλογες —καί διαφόρων εἰδῶν— προσεγγίσεις τοῦ ἐθνικισμοῦ καί ἀπό ἕλληνες μελετητές. Ἀναφέρω ἐνδεικτικά ὁρισμένους τίτλους βιβλίων: *Enlightenment, Nationalism and Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of Southeastern Europe* (Kitromilides, 1994)· *Τό ἀδιέξοδο βῆμα τοῦ ἐθνικισμοῦ: Σκέψεις γιά τό Μακεδονικό* (Κύρκος, 1993)· *Ἡ ἐθνικιστική ἰδεολογία: Πέντε ὑποθέσεις ἐργασίας στήν ἱστορική κοινωνιολογία* (Λέκκας, 1992)· *Ὁ Ἰανός τοῦ ἐθνικ'ισμοῦ καί ἡ ἑλληνική βαλκανική πολιτική* (Λιάκος κ.ἄ., 1993).

Ἡ σουρρεαλιστική ἀνατροπή ἀρχίζει νά αἴρεται, ἤ τουλάχιστον νά προσλαμβάνει ὀρθολογικό περιεχόμενο, ἀπό τή στιγμή πού ἐπανακτᾶται ἡ σύνδεση μέ τό συγκεκριμένο ἱστορικό πλαίσιο. Ὁ στρατός τοῦ Ναπολέοντα, ἄν καί στήν πράξη ἐπεκτατικός καί ἰμπεριαλιστικός, αὐτοδικαιώνεται ἰδεολογικά ὡς ἀπελευθερωτής: Ὑποτίθεται ὅτι προωθεῖ τά ἰδανικά τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης, ἀπελευθερώνοντας τούς λαούς τῆς Εὐρώπης ἀπό τήν ἀπολυταρχία. Στήν συνείδηση ὅμως τῶν ἱσπανῶν ἀγωνιστῶν, τό ἰδανικό τῆς Ἐλευθερίας δέν εἶναι παρά ἕνα φάντασμα, ταυτισμένο μέ τήν μισητή μορφή τοῦ γάλλου μονάρχη. Ὅπως ἀναφέρει καί ὁ ἴδιος ὁ Buñuel στήν αὐτοβιογραφία του,[2] μέ τήν ἀποκατάσταση τῆς μοναρχίας τῶν Βουρβώνων στήν Ἱσπανία, ὁ ἱσπανικός λαός πράγματι φώναζε: «Ζήτω οἱ ἁλυσίδες!». Γιά νά ἐπανέλθουμε στήν ταινία, μέ τό ἐκφερόμενο «Ζήτω οἱ ἁλυσίδες» ὑποδηλώνεται ἁπλῶς μιά πεμπτουσιακή ρήση ἐθνικῆς ἀντίστασης: «Κάτω ὁ γάλλος κατακτητής»· ἤ ἀλλιῶς, ὡς κατάφαση: «Ζήτω τό ἱσπανικό ἔθνος!». Στήν πραγματικότητα δηλαδή, δέν πρόκειται γιά τήν ἰδεολογική ἀντιπαλότητα μεταξύ ἐλευθερίας καί ὑποδούλωσης, ἀλλά γιά τήν ἀντιπαλότητα μεταξύ δύο ἐθνικισμῶν: ἑνός ἐπιτιθέμενου —τοῦ γαλλικοῦ— καί ἑνός ἀμυνόμενου —τοῦ ἱσπανικοῦ.

Παρ' ὅλα αὐτά, ἡ σουρρεαλιστική ἐντύπωση τῆς σκηνῆς παραμένει. Παραμένει βασανιστικά, θά ἔλεγα, ὡς πρόκληση ἀπέναντι στίς ἰδεολογικές παραδοχές τοῦ σύγχρονου θεατῆ. Πρόκειται γιά μιά πρόκληση πού παραπέμπει κατ' εὐθεῖαν σ' ἕνα θεμελιῶδες δίλημμα τοῦ Διαφωτισμοῦ, πού ἴσως δέν θά ἦταν ἄστοχο νά θεωρήσουμε ὅτι ἀποτελεῖ καί μιά βασική συνιστῶσα τῆς ἀντιφατικῆς φύσης τοῦ ἐθνικισμοῦ: Πῶς γίνεται κανείς νά ἀπελευθερωθεῖ διά τῆς βίας;

Νομίζω ὅτι αὐτή ἡ ἀντίφαση δέν εἶναι ἀφηρημένα λογική. Εἶναι πρῶτα ἀπ' ὅλα ἱστορική, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι ἔχει ἐκδηλωθεῖ μέ ἀναφορά σέ μιά δεδομένη ἱστορική στιγμή: Περιστρέφεται διαρ-

2. Buñuel, 1985, σ. 249.

κῶς γύρω ἀπό τό ἱστορικό ὁρόσημο τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης. Σημαδεύει ταυτόχρονα ὅλες τίς ἀναλύσεις πού ἔχουν γίνει γιά τό φαινόμενο τοῦ ἐθνικισμοῦ: Ὁ ἐθνικισμός, σύμφωνα μέ αὐτές, ἐμφανίστηκε ταυτόχρονα μέ τήν ἀνάπτυξη τοῦ καπιταλισμοῦ, ταυτόχρονα μέ τήν ἐμφάνιση τοῦ νεώτερου ἔθνους-κράτους. Δηλαδή, ταυτόχρονα μέ τήν πρωταρχική ὑλοποίηση καί ἱστορική πραγμάτωση τῶν ἀρχῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ καί τοῦ φιλελευθερισμοῦ.

Ἡ ἀντίφαση δέν περιορίζεται ὅμως ἐκεῖ: Ἐμφανίζεται κάθε φορά πού ἕνα ἔθνος ἀμύνεται ἐναντίον ἑνός ξένου κατακτητῆ, ὁ ὁποῖος αὐτοπροβάλλεται ὡς ἀπελευθερωτής. Μ' ἄλλα λόγια, μιά πρώτη ἑρμηνεία τῆς σουρρεαλιστικῆς σκηνῆς τοῦ Buñuel θά ἦταν ὅτι στήν πραγματικότητα οἱ ἱσπανοί ἀγωνιστές, παρά τήν δήλωσή τους γιά τό ἀντίθετο, ἀντιπροσώπευαν οἱ ἴδιοι τά ἰδανικά τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης, ἐνῶ οἱ γάλλοι κατακτητές τά ἀντιμάχονταν.

Ἤ, μέ μιά πιό σύγχρονη ἀναφορά: Οἱ Βιετκόνγκ στόν πόλεμο τοῦ Βιετνάμ μάχονταν γιά τήν ἐλευθερία, καί οἱ ἀμερικανοί ἰμπεριαλιστές, παρά τίς διαρκεῖς δηλώσεις τους περί ὑπερασπίσεως τῶν ἀρχῶν τοῦ φιλελευθερισμοῦ καί τῆς δημοκρατίας, ἦταν οἱ κατακτητές, οἱ ἔμπρακτοι ἀρνητές τῆς ἐλευθερίας.

Τί θά λέγαμε καί γιά ἄλλες διαμάχες, ἀκόμη πιό πρόσφατες; Carter – Χομεϊνί, Reagan – Καντάφι, Bush (καί Clinton) – Σαντάμ Χουσεΐν; Τά πράγματα κάπως περιπλέκονται, καί ὁδηγοῦν κατ' εὐθεῖαν σέ ἕνα ἀπό τά κεντρικά διλήμματα τῆς σύγχρονης ἀριστερᾶς, τό ὁποῖο ἐπιτείνεται μᾶλλον παρά ἀμβλύνεται μέ τήν κατάρρευση τῶν καθεστώτων τοῦ ὑπαρκτοῦ σοσιαλισμοῦ· γιά τόν ἁπλούστατο λόγο ὅτι δέν ὑπάρχει πλέον κάν τό ἐπιχείρημα περί διεθνοῦς συσχετισμοῦ δυνάμεων πρός μιά ἀντι-ἰμπεριαλιστική κατεύθυνση, πού θά ἔκανε κάποιον ἀριστερό νά βλέπει μέ —συγκρατημένη ἔστω— συμπάθεια τόν ἀντι-ἰμπεριαλιστικό, δηλαδή ἀντι-δυτικό, ἀγώνα ἑνός ἔθνους κατά τά ἄλλα ἀπολύτως αὐταρχικοῦ στήν ἐσωτερική κοινωνικο-πολιτική του δομή —ἀρχίζοντας ἀπό τήν ἴδια τή Σοβιετική Ἕνωση, καί κατ' ἐπέκτασιν τόν ἀγώνα ὁποιουδήποτε τριτοκοσμικοῦ κράτους πού θά μποροῦσε νά ὑποστηριχθεῖ ἀπό αὐτήν.

Φυσικά τό δίλημμα δέν τίθεται πάντοτε μέ τόσο κρίσιμους ὅρους: Ἡ ἀντίθεση Βορρᾶ – Νότου στά πλαίσια τῆς ΕΟΚ (καί τῆς

Εὐρωπαϊκῆς Ἕνωσης), ἤ γενικότερα ὁ ἀνταγωνισμός μεταξύ πλουσιότερων καί φτωχότερων κρατῶν, θέτει τό ζήτημα τοῦ ἐθνικισμοῦ μέ ὅρους πού συμβιβάζονται εὐκολώτερα μέ τό μαρξισμό: Πρόκειται γιά τή γνωστή θεωρία τῆς ἀνισομεροῦς ἀνάπτυξης, πού ἐξηγεῖ γιατί μπορεῖ νά ὑπάρχουν «καλοί» καί «κακοί» ἐθνικισμοί, ἀκριβῶς μέ βάση τό δεδομένο τῆς ὕπαρξης τοῦ διεθνοῦς ἰμπεριαλιστικοῦ συστήματος. Μέ ἄλλα λόγια, σύμφωνα μ' αὐτή τή θεωρία, δέν ἔχει καί τόση σημασία τό ὅτι τά ἰσχυρά καπιταλιστικά κράτη ἔχουν κοινοβουλευτισμό καί ὅτι εἶναι αὐτά στά ὁποῖα ἐμφανίστηκαν καί ἀναπτύχθηκαν οἱ ἀρχές τοῦ Διαφωτισμοῦ: Τά ἴδια αὐτά κράτη καταπατοῦν αὐτές τίς ἀρχές, στό βαθμό πού κυριαρχοῦν καί ἐκμεταλλεύονται τά ἀσθενέστερα.

Ἡ ἀριστερή ἐναντίωση στό φιλελευθερισμό πού ξεκινᾶ ἀπό αὐτήν ἀκριβῶς τή βάση ἔχει σέ γενικές γραμμές ἐκφραστεῖ μέ δύο κύριες ἐκδοχές: Ἡ πρώτη, ἡ λενινιστική, στηρίζεται στήν ἀρχή τῆς διεθνοποίησης τῆς ταξικῆς πάλης μέσω τῆς δημιουργίας ἑνός ἀντι-ἰμπεριαλιστικοῦ μπλόκ· ἀρχή ἡ ὁποία, μέ τήν ἐμπέδωση τοῦ σοβιετικοῦ κράτους, τῆς Γ' Διεθνοῦς καί ἀργότερα τοῦ σοβιετικοῦ μπλόκ, ἦταν αὐτό πού ἀποτέλεσε τό ἀριστερό ὑπόβαθρο τοῦ ἰδεολογικοῦ διπολισμοῦ τοῦ ψυχροῦ πολέμου. Ἡ δεύτερη, πού ἔχει παρουσιαστεῖ μέ τόσο ποικίλες καί ἑτερογενεῖς μορφές ὥστε δέν θά μποροῦσα νά τήν κατονομάσω μονολεκτικά, στηρίζεται σέ αὐτό καθ' ἑαυτό τό ἀντι-ἰμπεριαλιστικό στοιχεῖο τοῦ ὁποιουδήποτε ἐθνικοαπελευθερωτικοῦ ἀγώνα, ἤ τοῦ ὁποιουδήποτε ἐθνικοῦ ἀγώνα ἐνάντια στήν ξένη ἐξάρτηση, τείνοντας παράλληλα νά ὑποβαθμίσει τή σημασία αὐτῆς καθ' ἑαυτήν τῆς ταξικῆς πάλης. Ἡ πιό ἀκραία θεωρητική ἐπεξεργασία αὐτῆς τῆς δεύτερης ἐκδοχῆς τῆς ἀντι-ἰμπεριαλιστικῆς θέσης ἔχει νομίζω ἐμφανιστεῖ στό πολύ ἐνδιαφέρον κείμενο τοῦ Tom Nairn πού ἔχω ἤδη ἀναφέρει. Ὁ Nairn, ἄν καί δηλώνει μαρξιστής (γιά τήν ἀκρίβεια, «ἱστορικός ὑλιστής»), εἶναι ἐξαιρετικά τολμηρός, θά ἔλεγα, ἰδίως γιά τήν ἐποχή πού πρωτοδημοσιεύτηκε τό κείμενο (τό ἄρθρο «Ὁ νεωτερικός Ἰανός» δημοσιεύτηκε στό *New Left Review* τό 1975)· σέ τέτοιο βαθμό ὥστε νά ἀπεμπολήσει ρητά ἀπό τήν ἐννοιολογία του τήν ταξική πάλη ὡς κεντρική ἀναλυτική κατηγορία, καί νά διατυπώσει ἀπερίφραστα τήν ἄποψη ὅτι ἡ ἱστορική πρόοδος θά πρέπει πλέον νά ἰδωθεῖ ὡς

ὁδεύουσα διά μέσου τῆς πάλης τῶν ἐθνῶν γιά τήν χειραφέτησή τους· μιᾶς πάλης πού ἐκφράζεται ἰδεολογικά ἀπό τούς ἑκάστοτε ἐθνικισμούς, καί πού σημαδεύεται ἀναπόφευκτα ἀπό αἱματηρούς ἀγῶνες καί τήν ἐγκαθίδρυση αὐταρχικῶν καθεστώτων, ἀλλά πού παρ' ὅλα αὐτά τείνει πρός μιά συνολική πορεία πρός τά ἐμπρός· πρός τήν κατεύθυνση τῆς ἀπελευθέρωσης τῆς ἀνθρωπότητας: ἐξ οὗ καί ἡ «διπρόσωπη» φύση τοῦ ἐθνικισμοῦ. Τό ἐνδιαφέρον δέ εἶναι ὅτι κατά τόν Nairn αὐτή του ἡ ἐκδοχή τοῦ σύγχρονου ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ ἀποτελεῖ τήν γνήσια συνέχιση τῶν ἀρχῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ.[3]

Ὅπως ὑποστηρίζω ἀλλοῦ,[4] οἱ δύο ἐκδοχές τῆς ἀντι-ἰμπεριαλιστικῆς θέσης, ἡ λενινιστική καί ἡ «ἀκραιφνῶς» ἀντι-ἰμπεριαλιστική, τελικά, σ' ἕνα βαθύτερο ἰδεολογικό-θεωρητικό ἐπίπεδο, δέν ἀπέχουν καί πάρα πολύ μεταξύ τους. Ἐδῶ ὅμως θά ἀσχοληθῶ μέ τήν ἰδεολογική ἰδιαιτερότητα αὐτοῦ καθ' ἑαυτόν τοῦ ἐθνικισμοῦ.

Ὁ Benedict Anderson, στό περίφημο βιβλίο του *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [Φαντασιακές κοινότητες: Σκέψεις γιά τήν καταγωγή καί ἐξάπλωση τοῦ ἐθνικισμοῦ], διερευνώντας τίς «πολιτιστικές ρίζες» τοῦ ἐθνικισμοῦ, κάνει τήν ἑξῆς πολύ ἐνδιαφέρουσα παρατήρηση: Ἕνα ἀπό τά πιό χαρακτηριστικά σύμβολα τοῦ ἐθνικισμοῦ εἶναι τό Μνημεῖο τοῦ Ἄγνωστου Στρατιώτη. Μπορεῖτε, λέει, νά φανταστεῖτε «ἕναν Τύμβο τοῦ Ἄγνωστου Μαρξιστῆ ἤ ἕνα κενοτάφιο πεσόντων Φιλελευθέρων»; Ἡ ἐξήγηση πού παρέχει ὁ ἴδιος ὁ Anderson γι' αὐτή τήν ἰδιαιτερότητα τοῦ ἐθνικισμοῦ ἔναντι τῶν ἄλλων βασικῶν νεωτερικῶν ἰδεολογιῶν εἶναι ἡ ἑξῆς: «... οὔτε ὁ μαρξισμός οὔτε ὁ φιλελευθερισμός ἐνδιαφέρονται καί τόσο γιά τό θάνατο καί τήν ἀθανασία».[5]

Ὁ Anderson κατόπιν προχωρεῖ στό νά καταδείξει τή γενεαλο-

3. Βλ. Nairn, 1975, σ. 21.
4. Δοξιάδης, 1993α. Βλ. καί παρακάτω, στό Δεύτερο Μέρος.
5. Anderson, 1991, σσ. 9-10.

γική σύνδεση τοῦ ἐθνικισμοῦ μέ τή θρησκεία, πού ὑποδηλώνεται ἀκριβῶς ἀπό αὐτό τό ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον τοῦ πρώτου γιά τό θάνατο καί τήν ἀθανασία. Θεωρεῖ ὅτι οἱ δύο βασικές συνιστῶσες τῆς καταγωγῆς τοῦ ἐθνικισμοῦ εἶναι ἀφ' ἑνός ἡ «θρησκευτική κοινότητα», ἀφ' ἑτέρου τό «δυναστικό» —δηλαδή κληρονομικό— «βασίλειο».[6] Πρόκειται γιά τά δύο πολιτιστικά συστήματα πού προϋπῆρχαν τοῦ ἐθνικισμοῦ καί πού ἐξασφάλιζαν τό θεμελιῶδες γιά τόν ἐθνικισμό στοιχεῖο τῆς πολιτιστικῆς *συνέχειας*. Εἰδικότερα, ἡ θρησκευτική κοινότητα παρέχει ἀκόμη τό στοιχεῖο τῆς «περιοχικοποίησης» (territorialization), πού ἀρχικά προσδιοριζόταν ἀνάλογα μέ τό θρήσκευμα, ἐνῶ τό κληρονομικό βασίλειο τό στοιχεῖο τῆς «κυριαρχίας» (sovereignty). Ἀρχικά, ἡ μέν θρησκευτική περιοχή συνεπεκτεινόταν μέ τά ὅρια τῆς κοινῆς θρησκευτικῆς γλώσσας — ὁλόκληρη ἡ Δυτική καί Κεντρική Εὐρώπη εἶχε ὡς κοινή θρησκευτική γλώσσα τά λατινικά—, ἐνῶ τό κληρονομικό βασίλειο δέν εἶχε αὐστηρά προσδιορισμένα ὅρια: «...τά κράτη ὁρίζονταν ἀπό τά κέντρα, τά σύνορα ἦταν πορώδη καί δυσδιάκριτα, καί οἱ κυριαρχίες ἔσβηναν ἀνεπαίσθητα ἡ μιά μέσα στήν ἄλλη».[7]

Σύμφωνα μέ τόν Anderson, τό νεώτερο ἔθνος-κράτος θά μποροῦσε λοιπόν νά θεωρηθεῖ ὡς ἡ συνισταμένη κάποιων ριζικῶν μεταλλαγῶν αὐτῶν τῶν δύο παραγόντων πού συνέβησαν καί οἱ δύο κατά τόν 17ο αἰώνα. Ἡ μέν εὐρύτερη θρησκευτική κοινότητα, μέ τήν ὁλοένα καί μεγαλύτερη ἔκδοση βιβλίων στίς ἐπί μέρους εὐρωπαϊκές γλῶσσες καί ὄχι πλέον στά λατινικά, ἄρχισε νά διασπᾶται σέ μικρότερες περιοχές ὁριζόμενες πλέον ἀπό τήν *γλωσσική* κοινότητα, καί ὄχι ἁπλῶς τή θρησκευτική.[8] Τό δέ κληρονομικό βασίλειο ἄρχισε σταδιακά νά χάνει τή θεοκρατική νομιμοποίησή του,[9] καί ἑπομένως προέκυψαν οἱ συνθῆκες γιά νά ἀποζητηθεῖ ἡ νομιμοποιητική ἀρχή τῆς κυριαρχίας πρός τήν κατεύθυνση μιᾶς σαφοῦς νομικῆς ὁριοθέτησης τῆς περιοχῆς.[10]

Θά μπορούσαμε ἑπομένως νά θεωρήσουμε ὅτι ὡς τό συνθετικό

6. Ibid., σσ. 12-22.
7. Ibid., σ. 19.
8. Ibid., σσ. 18-19.
9. Ibid., σ. 21.
10. Ibid., σ. 19.

ἀποτέλεσμα αὐτῶν τῶν δύο ἱστορικῶν διαδικασιῶν προκύπτει ἡ ἔννοια τῆς *κυριαρχικῆς περιοχῆς* (sovereign territory) ἢ τῆς *ἐπικράτειας* (territory), πού ἀποτελεῖ τό θεμέλιο ὕπαρξης τοῦ ἔθνους-κράτους. Σ' ἕνα κάπως βαθύτερο ἐπίπεδο, πρόκειται γιά τήν σύζευξη δύο ἐξουσιαστικῶν διαδικασιῶν: μιᾶς «ὁριζόντιας», πού στηρίζεται στό στοιχεῖο τῆς κοινοτικῆς ἀλληλεγγύης, δηλαδή τῆς συναίνεσης, πού παρέχει ἡ θρησκευτική καί κατόπιν ἡ γλωσσική κοινότητα, καί μιᾶς «κάθετης», πού στηρίζεται στό στοιχεῖο τῆς κυριαρχίας, δηλαδή τοῦ ἐξαναγκασμοῦ, πού ἀπορρέει ἀπό τό θεσμό τοῦ ἡγεμόνα. Μ' ἄλλα λόγια, πρόκειται γιά μιᾶς διπλῆς κατευθύνσεως ὄσμωση πού θά μπορούσαμε σχηματικά ἐδῶ νά περιγράψουμε ὡς μιά «πολιτιστική» νομιμοποίηση τῆς «πολιτικῆς» καί παράλληλα μιά «πολιτική» νομιμοποίηση τοῦ «πολιτισμοῦ». (Οἱ ὅροι «πολιτιστική», «πολιτική» καί «πολιτισμός» τίθενται ἐντός εἰσαγωγικῶν, διότι *ἐδῶ εἰδικά* τούς ἐννοῶ μέ τήν ἐντελῶς στενή σημασία τοῦ «πολιτισμοῦ» ὡς «θρησκείας-γλώσσας» *μόνον*, καί τῆς «πολιτικῆς» ὡς «κράτους» *μόνον*).

Ὁ Anderson, στό τελευταῖο μέρος αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου ὅπου ἀσχολεῖται μέ τίς πολιτιστικές ρίζες τοῦ ἐθνικισμοῦ,[11] ἀποπειρᾶται νά καταδείξει πῶς αὐτή ἡ ὄσμωση καθίσταται ἐφικτή σ' ἕνα βαθύτερο ἐπίπεδο ὑποκειμενικότητας, ἤ, ὅπως τό θέτει, στό βαθύτερο ἐπίπεδο τῆς ἀνθρώπινης σύλληψης τοῦ κόσμου. Πιό συγκεκριμένα, ἐξετάζει πῶς ἡ ἰδέα τοῦ ἔθνους στηρίζεται σέ μιά ἐντελῶς καινούργια *ἀντίληψη τοῦ χρόνου*, πού ἐμφανίστηκε περίπου παράλληλα μέ τίς παραπάνω ἱστορικές διαδικασίες. Ἀναφερόμενος κυρίως στό φαινόμενο τῆς γραπτῆς ἀφήγησης ὅπως αὐτή ἐμφανίζεται σέ δύο πολιτιστικά προϊόντα πού ἀναπτύχθηκαν κατά τό 17ο καί 18ο αἰώνα, ἤτοι στό κλασικό μυθιστόρημα καί στήν ἐφημερίδα, ὁ Anderson ὑποστηρίζει ὅτι πρόκειται γιά μιά ἐντελῶς καινούργια ἀντίληψη περί «*ταυτοχρονίας*». Δύο ἤ περισσότερα γεγο-

11. Ibid., σσ. 22-36.

νότα γίνονται ἀντιληπτά ὡς ταυτόχρονα λαμβάνοντα χώραν, μέσω τῆς ἀφηγηματικῆς τους παρουσίασης. Συγκεκριμένα, πρόκειται γιά τήν αὐτονόμηση τοῦ ἀφηγηματικοῦ λόγου ἀπό τήν πραγματικότητα πού ἀναπαριστᾶ, ἤ, ὅπως τό θέτει ὁ Anderson, γιά τόν διαχωρισμό τῆς «ἱστορίας» ἀπό τήν «κοσμολογία». Μέ ἀναφορές στόν Marc Bloch, στόν Auerbach καί στόν Benjamin,[12] ὁ Anderson καταδεικνύει τή διαφορά μεταξύ τῆς γραπτῆς ἀφήγησης ὅπως αὐτή διαμορφώθηκε ἀπό τό 17ο αἰώνα καί ὕστερα, καί τῆς προϋπαρχούσης «ἱερᾶς γραφῆς» τῆς Ἀναγέννησης καί τοῦ Μεσαίωνα, ἡ ὁποία στηριζόταν στήν σύμπτυξη τοῦ παρελθόντος καί τοῦ μέλλοντος σέ ἕνα στιγμιαῖο ἀλλά καί διηνεκές παρόν —συνακόλουθο τῆς θεοκρατικῆς ἀντίληψης γιά τήν ἑνότητα μεταξύ τοῦ «ἱεροῦ λόγου» καί τοῦ ἴδιου τοῦ κόσμου.

Ἡ δυνατότητα «ὀρθολογικῆς» ἀναπαράστασης τῆς ταυτοχρονίας στόν νεώτερο γραπτό ἀφηγηματικό λόγο εἶναι πού παρέχει τίς βάσεις, κατά τόν Anderson, γιά τήν ἀντίληψη τῆς κοινότητας τοῦ ἔθνους ὡς μιᾶς ὁριοθετημένης χωρο-χρονικῆς ὀντότητας ὅπου τά πάντα γίνονται ἀντιληπτά μέσα σέ μιά διάταξη σχέσεων αὐτονομημένη ἀπό τήν ἐμπειρία τοῦ ἐδῶ καί τώρα: Ὁ παντογνώστης ἀναγνώστης, πού καθίσταται παντογνώστης ἀπό τόν παντογνώστη ἀφηγητή, μπορεῖ νά γνωρίζει τίς ταυτόχρονες πράξεις δύο ἤ περισσοτέρων διαφορετικῶν ἀνθρώπων, πού τό μόνο πού τούς συνδέει εἶναι ἀκριβῶς ἡ συνύπαρξή τους ὡς χαρακτήρων μέσα στό χῶρο τῆς γραπτῆς ἀφήγησης. Ἡ ἐθνική συνείδηση καθίσταται ἔτσι ἀνάλογα ἐφικτή, στό βαθμό πού οἱ κατά τά ἄλλα ἀνώνυμοι καί ἄγνωστοι μεταξύ τους ὑπήκοοι ἑνός ἔθνους ἀποκτοῦν τήν ὑπόστασή τους ἀκριβῶς ἀπό τό ὅτι μποροῦν νά ἀναπαρασταθοῦν μέσα στήν ἐννοιολογική κοινότητα πού λέγεται ἔθνος καί μόνον ἀπό αὐτό.

Μέ ὅρους τῆς σύγχρονης θεωρίας τῆς ἀφήγησης, αὐτό στό ὁποῖο ἀναφέρεται ὁ Anderson δέν εἶναι ἄλλο ἀπό τή διάκριση μεταξύ «χρόνου λόγου» καί «χρόνου ἱστορίας»· ἡ ὁποία, ὅπως καί ὁ γενικότερος διαχωρισμός μεταξύ τοῦ ἐπιπέδου τοῦ «λόγου» (discours), δηλαδή τῆς ἴδιας τῆς ἐμπειρίας τῆς ἀνάγνωσης τοῦ γραπτοῦ κειμένου, καί τοῦ ἐπιπέδου τῆς «ἱστορίας» (histoire), δηλαδή

12. Bloch, 1968, Auerbach, 1968, καί Benjamin, 1973.

τῶν ἀναφερομένων τῆς ἀφήγησης, εἶναι αὐτό πού ἀποτελεῖ τό ἰδιάζον χαρακτηριστικό τῆς ἴδιας τῆς κλασικῆς γραπτῆς ἀφήγησης· εἴτε πρόκειται γιά (κλασικό) μυθιστόρημα ἤ διήγημα, εἴτε πρόκειται γιά «κλασικό» δημοσιογραφικό κείμενο, εἴτε, γιά νά ἀναφερθοῦμε σέ πιό σύγχρονα μέσα, πρόκειται γιά «κλασικό» κινηματογραφικό ἤ τηλεοπτικό ἀφηγηματικό λόγο.[13]

Θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι ὁ Anderson, μέσα σέ αὐτές τίς λίγες σελίδες ὅπου περιγράφει τή νέα ἀντίληψη τοῦ χρόνου ὅπως αὐτή ἐμφανίζεται κατά τό 17ο καί 18ο αἰώνα, ὑπονοεῖ, ἴσως χωρίς ὁ ἴδιος νά τό γνωρίζει, ἕνα πολύ γενικότερο φαινόμενο μεταλλαγῆς τῆς δυτικῆς σκέψης πού συνέβη κατ' αὐτήν ἀκριβῶς τήν περίοδο. Πρόκειται γιά τήν ἴδια τή δυνατότητα τῆς (κλασικῆς) ἀναπαράστασης: Δηλαδή γιά τή δυνατότητα —καί ἀναγκαιότητα— τῆς *γνώσης* ὡς ἀναπαράστασης, κατά τήν ὁποία ὁ λόγος παύει νά εἶναι ἡ «πρόζα τοῦ κόσμου», δηλαδή οἱ λέξεις διαχωρίζονται ἀπό τά πράγματα, ἀλλά μόνο προκειμένου νά ἐπανασυνδεθοῦν μέ αὐτά πάνω σέ μιά βάση λογικῆς ἀναπαραστασιακῆς αἰτιότητας. Ἡ γνώση γίνεται ἀντιληπτή ὡς ἕνα διατεταγμένο σύμπλεγμα ἰδεατῶν σχέσεων ἀναπαριστώντων καί ἀναπαρισταμένων, ὅπου τό γνωστικό ὑποκείμενο ἀποκτᾶ τήν παντοδυναμία του ὡς τέτοιο διαρκῶς ταξινομώντας, διακρίνοντας, συσχετίζοντας καί ὀνοματοθετώντας, μέ λίγα λόγια *διατάσσοντας* τόν ὑπαρκτό κόσμο, εἴτε πρόκειται γιά φυσικά ὄντα, εἴτε γιά ἀνθρώπινες ἀνάγκες, εἴτε γιά τίς ἴδιες τίς λέξεις. Ἀναφέρομαι ἐδῶ προφανῶς στήν φουκωική ἐκδοχή τοῦ καρτεσιανοῦ ὀρθολογισμοῦ τῆς «κλασικῆς» περιόδου, δηλαδή τῆς περιόδου ἀπό περίπου τά μέσα τοῦ 17ου μέχρι περίπου τά τέλη τοῦ 18ου αἰώνα, ὅπως αὐτή ἀναπτύσσεται κατά τό πρῶτο μέρος ἑνός ἀπό τά σημαντικότερα βιβλία τοῦ Michel Foucault, τοῦ *Οἱ λέξεις καί τά πράγματα*.[14]

Ὁ κλασικός γραπτός ἀφηγηματικός λόγος λοιπόν δέν εἶναι παρά ἕνας τρόπος ἀναπαράστασης πού σημαδεύει τή σκέψη τῆς κλασικῆς περιόδου. Ἄλλοι τρόποι ἀφοροῦν αὐτά πού ὁ Foucault περιγράφει ὡς τίς κεντρικές συνιστῶσες τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης

13. Βλ. Todorov, 1977, καί Chatman, 1978.
14. Foucault, 1966, σσ. 17-225.

αὐτῆς τῆς περιόδου, ἤτοι τή φυσική ἱστορία, τήν ἀνάλυση τοῦ πλούτου, τή γενική γραμματική. Γιά νά ἀναφερθοῦμε καί σ' ἕνα πιό πρόσφατο καί ἐπίσης πολύ σημαντικό κείμενο τοῦ Foucault, στό *Ἐπιτήρηση καί τιμωρία*,[15] πρόκειται ἀκόμη καί γιά τούς λόγους ἐκείνους οἱ ὁποῖοι κατά τήν κλασική περίοδο ἔθεσαν τίς βάσεις γιά τήν πειθαρχική μορφή ἐξουσίας, καί οἱ ὁποῖοι στοχεύουν ἄμεσα στίς χρήσεις καί στίς δυνατότητες ἀξιοποίησης τοῦ ἀνθρώπινου σώματος: λόγοι πού ἀρχικά συναντῶνται κυρίως στό στράτευμα καί ἐντάσσονται στά πλαίσια τῆς στρατιωτικῆς πειθαρχίας, ἀλλά καί σέ ἄλλες μορφές ἐκπαιδευτικῆς ἤ ἐπιτηρητικῆς πρακτικῆς.

Τό κοινό σημεῖο πού ἔχουν οἱ πρακτικοί πειθαρχικοί λόγοι μέ τούς λόγους τῶν γνωστικῶν χώρων πού προανέφερα εἶναι ἡ διάταξη πολλαπλῶν στοιχείων στό χῶρο: μ' ἄλλα λόγια, ὁ *πίνακας*, τόσο ὡς γνωστική μήτρα ὅσο καί ὡς μοντέλο πειθαρχίας: «Ὁ πίνακας, τόν 18ο αἰώνα, εἶναι τόσο μιά τεχνική ἐξουσίας ὅσο καί μιά διαδικασία γνώσης. Τό ζητούμενο εἶναι ἡ ὀργάνωση τοῦ πολλαπλοῦ, ἡ ἀπόκτηση ἑνός μέσου γιά τήν ἐπισκόπησή του καί τήν κυριάρχησή του· τό ζητούμενο εἶναι ἡ ἐπιβολή σ' αὐτό μιᾶς "τάξης"», λέει χαρακτηριστικά ὁ Foucault στό *Ἐπιτήρηση καί τιμωρία*.[16] Ἐνῶ στό *Οἱ λέξεις καί τά πράγματα* ἔχει ἤδη πεῖ: «Τό κέντρο τῆς γνώσης, κατά τόν 17ο καί 18ο αἰώνα εἶναι ὁ *πίνακας*».[17] «Ὁ βαθύτερος προορισμός τῆς κλασικῆς γλώσσας πάντοτε ἦταν νά φτιάχνει "πίνακα": μέ τή μορφή φυσικοῦ λόγου, συναγωγῆς τῆς ἀλήθειας, περιγραφῆς πραγμάτων, συλλογῆς ἀκριβῶν γνώσεων, ἤ ἐγκυκλοπαιδικοῦ λεξικοῦ».[18]

Ὁ Foucault δέν ἔχει ἀσχοληθεῖ ἄμεσα μέ τή διαμόρφωση τοῦ νεώτερου ἔθνους-κράτους καί μέ τόν ἐθνικισμό. Πρόκειται ἴσως γιά ἕνα πεδίο ἔρευνας πού προτίμησε νά τό ἀφήσει ἐλεύθερο στούς

15. Foucault, 1975, ἰδίως σσ. 135-229.
16. Ibid., σ. 150. – ἑλλ. μτφρ., σ. 197.
17. Foucault, 1966, σ. 89.
18. Ibid., σ. 322.

ἐπίσημους μαρξιστές. Παρ' ὅλα αὐτά, πιστεύω ὅτι οἱ ἀναλύσεις του ἔχουν μιά ἐπαρκῶς καίρια σημασία γιά αὐτό πού κυρίως μᾶς ἀφορᾶ ἐδῶ, δηλαδή γιά αὐτό πού θά ὀνόμαζα «πολιτική γενεαλογία τῆς νεωτερικῆς ὑποκειμενικότητας»· ἤ ἀλλιῶς —χρησιμοποιώντας ἕναν ὅρο στόν ὁποῖο ὁ Foucault ἐπίσης ἀρνήθηκε πεισματικά νά ἀναφερθεῖ συστηματικά, πάλι γιά λόγους πού μᾶλλον ἔχουν νά κάνουν μέ τήν προσπάθειά του νά κρατήσει τίς ἀποστάσεις του ἀπό τόν ἐπίσημο μαρξισμό—, «γενεαλογία τῆς νεωτερικῆς *ἰδεολογίας*»· τῆς ἰδεολογίας ἐδῶ ἐννοουμένης μέ τήν εὐρύτερη ἔννοια τῆς πολιτικῆς πλευρᾶς τοῦ λόγου, ἤ τοῦ «θετικοῦ πολιτικοῦ ἀσυνείδητου» τοῦ λόγου,[19] ἀφήνοντας κατά μέρος τήν ὁποιαδήποτε —μαρξίζουσα ἤ μή— ἐννοιολογία πού θεωρεῖ τήν ἰδεολογία εἴτε ὡς μέρος τοῦ «ἐποικοδομήματος» εἴτε ὡς ἀντίθετη καί ἀσυμβίβαστη μέ τήν «ἐπιστημονικότητα», καί θεωρώντας την ἁπλῶς ὡς τήν ἐξουσιαστική καί ἀνταγωνιστική πλευρά τῆς διαδικασίας συγκρότησης τῶν ἀτόμων ὡς ὑποκειμένων.

Ἄς ἐπανέλθουμε σέ αὐτό πού *ὁ Anderson* θεωρεῖ ὡς κεντρικῆς σημασίας γεγονός γιά τή συγκρότηση τῆς νεώτερης ὑποκειμενικότητας, ὅσον ἀφορᾶ ἀκριβῶς τή διαμόρφωση τοῦ ἔθνους-κράτους καί τῆς ἐθνικῆς συνείδησης· ἤτοι, στήν ἐμφάνιση καί διάδοση τοῦ γραπτοῦ ἀφηγηματικοῦ λόγου στίς κατά τόπους γλῶσσες, δηλαδή κυρίως στό κλασικό μυθιστόρημα καί στήν ἐφημερίδα. Ἔχει σημασία τό ὅτι ὁ Anderson, χωρίς νά τό δηλώνει ὁ ἴδιος ρητά, ἀναφέρεται ἀκριβῶς στόν *κλασικό* τρόπο ἀφήγησης. Δηλαδή, στή μορφή ἐκείνη τοῦ ἀφηγηματικοῦ λόγου, κατά τήν ὁποία, σύμφωνα μέ τή σύγχρονη θεωρία τῆς ἀφήγησης,[20] ὑπάρχει ἕνας *παντογνώστης* ἀφηγητής, ὁ ὁποῖος καθιστᾶ παρομοίως παντογνώστη τόν ἀναγνώστη, ὅσον ἀφορᾶ τόν ἀφηγηματικό κόσμο ὁ ὁποῖος ἀναπαρίσταται. Ἤ, ὅπως τό θέτει ὁ ἴδιος ὁ Anderson, στή μορφή ἀφήγησης κατά τήν ὁποία κάποιοι μυθιστορηματικοί χαρακτῆρες Α, Β, Γ καί Δ, γιά παράδειγμα, παρ' ὅλο πού μπορεῖ νά μή γνωρίζουν ὁ ἕνας

19. Γιά τή φουκωική ἔννοια τοῦ «θετικοῦ ἀσυνείδητου» ἐν γένει, βλ. Foucault, 1974, σσ. xi-xii. Γιά τό γενικότερο ζήτημα τῆς θεωρητικῆς προσέγγισης τῆς ἰδεολογίας, παραπέμπω σέ παλαιότερές μου μελέτες – Δοξιάδης, 1988, 1992 καί 1994α.

20. Βλ. Todorov, 1977, σ. 27.

τήν ὕπαρξη ἤ τίς πράξεις τοῦ ἄλλου, «ἐντυπώνονται στό μυαλό τοῦ παντογνώστη ἀναγνώστη. Μόνον ἐκεῖνος, ὅπως ὁ Θεός, παρακολουθεῖ τόν Α νά τηλεφωνάει στήν Γ, τήν Β νά πηγαίνει γιά ψώνια, τόν Δ νά παίζει μπιλλιάρδο, καί ὅλα αὐτά νά συμβαίνουν *ταυτοχρόνως*».[21]

Ὑπάρχουν καί ἄλλοι τρόποι ἀφήγησης. Ἕνας ἀπό αὐτούς, ὁ κατ' ἐξοχήν «νεωτερικός» τρόπος ἀφήγησης, ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζει κατά μέγα μέρος τίς σύγχρονες μυθοπλαστικές ἀφηγήσεις, εἶναι ἐκεῖνος κατά τόν ὁποῖο ὁ ἀφηγητής συγχωνεύεται μέ τήν ὑποκειμενικότητα *ἑνός* συγκεκριμένου χαρακτήρα καί παρατηρεῖ τά πάντα ὅσα συμβαίνουν στό χῶρο τῆς ἀφήγησης μέσα ἀπό αὐτόν.[22]

Ἐδῶ δέν πρόκειται γιά ἁπλή φορμαλιστική διάκριση. Ἀποτελεῖ πεποίθησή μου ὅτι ἐδῶ, στό ἐπίπεδο τῆς διάκρισης μεταξύ ἀφ' ἑνός «κλασικῆς» καί ἀφ' ἑτέρου σύγχρονης, δηλαδή «μοντέρνας» ἤ «νεωτερικῆς» ἀφήγησης ὅσον ἀφορᾶ τόν τρόπο ἔκφανσης τῆς ὑποκειμενικότητας τοῦ ἀφηγητῆ σέ σχέση μέ τούς χαρακτῆρες, ἔχουμε νά κάνουμε μέ τήν διαφοροποίηση τῆς *κλασικῆς* ὑποκειμενικότητας, τῆς ὑποκειμενικότητας τῆς κλασικῆς περιόδου, ἀπό τήν νεωτερική.

Ἡ ἀπόσταση καί παράλληλα ἡ παντογνωσία σέ σχέση μέ τούς χαρακτῆρες πού διατηρεῖ ὁ ἀφηγητής στήν κλασική ἀφήγηση καταδεικνύει δομικά τήν θέση τοῦ κλασικοῦ «ἡγεμόνα». Πρόκειται γιά τήν «θέση τοῦ βασιλιᾶ», τήν θέση τοῦ τά πάντα γιγνώσκοντος κλασικοῦ ὑποκειμένου τῆς ἀναπαράστασης σύμφωνα μέ τό Foucault,[23] ἡ ὁποία ταυτόχρονα ὁρίζει μιά *ἐξουσιαστική* δομή σχέσεων, ὄχι μέ βάση τή θεοκρατική νομιμοποίηση τῆς κληρονομικῆς βασιλείας, οὔτε μέ βάση τήν ἐπίσης θεοκρατική διάκριση Θεοῦ – πιστῶν, ἀλλά μέ βάση ἀκριβῶς τήν *γνωστική* ἀναπαραστασιακή διάταξη σχέσεων ὑποκειμένου – ἀντικειμένων. Ἐδῶ, μέ ἄλλα λόγια, ἔχουμε νά κάνουμε μέ μιά στοιχειώδη *πειθαρχική* διάταξη σχέσεων ἐξουσίας, ὅπου ἡ σχέση ἀμοιβαίας ἀναγνώρισης μεταξύ ἐξουσιάζοντος γνωστικοῦ ὑποκειμένου καί ἐξουσιαζομένων γνωστικῶν ἀντικειμένων

21. Anderson, 1991, σσ. 25-26.
22. Βλ. Todorov, 1977, σσ. 27-28.
23. Βλ. Foucault, 1966, σσ. 318-323.

ἐπεκτείνεται ἐν τέλει σ' ἕνα χῶρο πέραν αὐτοῦ τοῦ κλασικοῦ ἀφηγηματικοῦ λόγου.

Νομίζω δηλαδή ὅτι δέν θά 'ταν ἄστοχο νά θεωρήσουμε ὅτι τό κλασικό μυθιστόρημα πού ἐμφανίστηκε κατά τό 17ο καί 18ο αἰώνα προσδίδει τό στίγμα τῆς ἰδιαιτερότητας τοῦ γενικοῦ *ἰδεολογικοῦ* καθεστῶτος ἐκείνης τῆς περιόδου. Προχωρώντας παραπέρα τό συλλογισμό τοῦ Anderson, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι οἱ σχέσεις μεταξύ τοῦ παντογνώστη κλασικοῦ ἀφηγητῆ καί τῶν ἀντικειμένων τῆς κλασικῆς ἀφηγηματικῆς γνώσης ἀναπαριστοῦν πιστά τίς σχέσεις μεταξύ *ἔθνους-κράτους* καί *ὑπηκόων* κατά τήν ἴδια περίοδο. Ἕνα «κοινωνιολογικό» (μέ τή στενή ἔννοια) γεγονός πού δέν εἶναι ἄνευ σημασίας εἶναι ὅτι ἡ κλασική ἀφήγηση στήν ὁποία ἀναφέρεται ὁ Anderson δέν ἔχει καμία σχέση μέ τή διαμόρφωση τῆς «δημοκρατικῆς κοινῆς γνώμης», ὅπως αὐτή ἐμφανίστηκε μετά τό Διαφωτισμό. Κάτι πού ἴσως δέν ἀποσαφηνίζεται ἐπαρκῶς ἀπό τόν Anderson, ἴσως ἐπειδή εἶναι προφανές, εἶναι τό ὅτι, κατά τήν περίοδο στήν ὁποία ἐμφανίζεται τό μυθιστόρημα καί ἡ ἐφημερίδα, ὁ ἀναλφαβητισμός δέν εἶχε κάν τεθεῖ ὡς πρόβλημα: Ὁ γραπτός λόγος ἐλεγχόταν ἀπό τούς διανοούμενους τῆς ἐποχῆς, ἀπό τούς σοφούς διανοούμενους-«*νομοθέτες*», γιά τούς ὁποίους ὁ Zygmunt Bauman ἔχει ὑποστηρίξει σ' ἕνα πολύ ἐνδιαφέρον βιβλίο του ὅτι δομικά κατεῖχαν τή θέση τοῦ ἡγεμόνα, ὅσον ἀφορᾶ τήν ἐξουσιαστική τους ὑπόσταση στό σύμπλεγμα τῶν δεδομένων κοινωνικῶν σχέσεων.[24] Ὁ παντογνώστης ἀναγνώστης στήν κλασική περίοδο εἶναι παντογνώστης ἀκριβῶς ἐπειδή αὐτή εἶναι ἡ κοινωνικά καταξιωμένη θέση τοῦ διανοουμένου τῆς ἐποχῆς, μιά ἡγεμονική θέση δηλαδή ὡς πρός τόν εὐρύτερο χῶρο γνώσης τῆς κλασικῆς ἀναπαράστασης, τῆς ὁποίας ἡ ἴδια ἡ δομή καθιστᾶ ἀναγκαία μιά διατεταγμένη γνωστική σχέση ὑποκειμένου – ἀντικειμένων, πού ἀναπαριστᾶ *τόν ἴδιο της τόν ἑαυτό*: Ὁ γνωστικός κόσμος τῆς κλασικῆς σκέψης, ὅπως αὐτός ἐκφράζεται ἀπό αὐτό πού ὁ Foucault θεωρεῖ ὡς ἐπιστέγασμα αὐτῆς τῆς σκέψης, ἤτοι, ἀπό τήν ἐπιστήμη τῆς Ἰδεολογίας τοῦ Destutt de Tracy,[25] δέν εἶναι παρά μιά ἰδεατή διάταξη

24. Bauman, 1987.
25. Foucault, 1966, σσ. 249-256.

ἐξουσιαστικῶν σχέσεων, κατά τήν ὁποία τό γνωστικό ὑποκείμενο συγκροτεῖ καί συγκροτεῖται ἀπό τό σύμπλεγμα τῶν ἰδεῶν πού συναπαρτίζουν τήν ἀναπαράσταση τοῦ ὑπαρκτοῦ κόσμου τῶν γνωστικῶν ἀντικειμένων. Τό συμπέρασμα πού συνάγεται ἀπό τά δύο βιβλία τοῦ Foucault πού προανέφερα εἶναι ὅτι κατά τήν κλασική περίοδο ἡ ἀναπαράσταση ὑφίσταται γιά τό βασιλιά, ἤ τόν ἡγεμόνα —ἤ, πράγμα πού δομικά εἶναι ἰσοδύναμο, γιά τόν παντογνώστη διανοούμενο-νομοθέτη.[26]

Θά μπορούσαμε νά προεκτείνουμε αὐτή τή δομική ἰσοδυναμία καί νά θεωρήσουμε ὅτι ἡ γνωστή ρήση τοῦ Λουδοβίκου ΙΔ' «Τό κράτος εἶμαι ἐγώ» βρίσκει τό γνωστικό της ἀνάλογο στήν ὑποβόσκουσα πεποίθηση τοῦ ὑποκειμένου τῆς κλασικῆς σκέψης: «Ἡ *γνώση* εἶμαι ἐγώ» (πού θά μποροῦσε νά ἰδωθεῖ καί ὡς μιά πιθανή καί κάπως πιό ἀκραία ἐκδοχή τοῦ καρτεσιανοῦ: «Σκέπτομαι ἄρα ὑπάρχω»).

Ἡ γενεαλογική ρίζα τοῦ ἐθνικισμοῦ ἑπομένως προβάλλει ὡς τό ἑνωτικό ἀποτέλεσμα, στή σφαίρα τῆς ἰδεολογίας, στή σφαίρα δηλαδή ἀκριβῶς ὅπου συναντῶνται ὁ *λόγος* καί ἡ *πολιτική*, δύο διαδικασιῶν ἑνοποίησης καί παράλληλα κυριαρχίας: ἀπό τή μιά τῆς διαμόρφωσης τῆς κυριαρχικῆς ἑνότητας τοῦ «*ἔθνους-κράτους*», καί ἀπό τήν ἄλλη τῆς συγκρότησης τῆς ἐπίσης κυριαρχικῆς ἑνότητας τοῦ γνωστικοῦ ὑποκειμένου τῆς κλασικῆς σκέψης. Ὁ ἐθνικισμός ὡς *ἰδεολογία*, δηλαδή, θά πρέπει νά ἰδωθεῖ ὡς τό μόρφωμα μιᾶς φανταστικῆς καί συμβολικῆς ὀντότητας πού βρίσκει τό ἐννοιολογικό της περιεχόμενο ἀκριβῶς στήν διπλή —δηλαδή πολιτική καί ταυτόχρονα Λογική (discursive)— ὑπόσταση τῆς «κυριαρχικῆς περιοχῆς», τῆς «ἐπικράτειας». (Παρεμπιπτόντως ἐδῶ ἀναφέρω πώς δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι τό πιό χαρακτηριστικό παράδειγμα «ἀναπαραστασιακοῦ σημείου» σύμφωνα μέ τή λογική τῆς κλασικῆς περιόδου εἶναι ὁ *γεωγραφικός χάρτης*[27]).

Μ' αὐτή τήν ἔννοια, ὁ ἐθνικισμός στή ρίζα του εἶναι τό πεμπτουσιακό πρότυπο ἑνός τύπου ἰδεολογίας πού θά ὀνόμαζα «*πραγματολογική-ἐπικρατειακή*»: τοῦ τύπου δηλαδή ἐκείνου τῆς ἰ-

26. Βλ. καί Δοξιάδης, 1992 καί 1994α.
27. Βλ. Foucault, 1966, σσ. 78-79.

δεολογίας ὅπου ἡ συμβολική ἀναπαράσταση τῶν ὑπαρκτῶν πραγμάτων ταυτίζεται ἀπολύτως μέ τίς ἐξουσιαστικές σχέσεις πού τά καθορίζουν. Κάθε ἀνατροπή ἤ ἀντιστροφή αὐτῶν τῶν σχέσεων θά συνεπαγόταν αὐτομάτως καί μιά ἀνατροπή στή σφαίρα τῆς γνώσης, στήν ἴδια τή σφαίρα τῆς ἰδεατῆς ὀρθολογικῆς ἀναπαραστασιακῆς τους διάταξης, καί ἀντιστρόφως.

Μέ δεδομένο αὐτό τό γενεαλογικό ἰδεολογικό πλαίσιο τοῦ ἐθνικισμοῦ, πιστεύω ὅτι ἡ μετέπειτα σύμπτωση μεταξύ τῶν ἰδεωδῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ καί τῶν ἀστικῶν ἐπαναστάσεων —μέ πρώτη ἀπ' ὅλες τή Γαλλική— ἀφ' ἑνός καί τοῦ ἐθνικισμοῦ ἀφ' ἑτέρου θά πρέπει νά ἰδωθεῖ ἀπό διαφορετική σκοπιά.

Εἶναι βέβαια ἀδιαμφισβήτητο τό γεγονός ὅτι ἡ ἔννοια «ἔθνος» ἦρθε μέ τό Διαφωτισμό νά ὑποκαταστήσει τήν ἔννοια τοῦ «ἡγεμόνα», καί εἶναι ἐπίσης ἀδιαμφισβήτητο τό γεγονός ὅτι αὐτό ἔχει καθοριστική πολιτική-ἰδεολογική σημασία ὅσον ἀφορᾶ ἀκριβῶς τά ἰδεώδη τοῦ Διαφωτισμοῦ καί τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης. Τό ὅτι τό «ἔθνος» ὑποκαθιστᾶ τόν «ἡγεμόνα» ὑποδηλώνει μιά τεράστια ἐννοιολογική μετατόπιση ὅσον ἀφορᾶ τήν ἴδια τή νομιμοποίηση τῆς κυριαρχίας καί κατ' ἐπέκτασιν τῆς κυριαρχικῆς περιοχῆς, δηλαδή τῆς ἐπικράτειας. Ὁ «ἐλέῳ Θεοῦ βασιλιάς» ὑποκαθίσταται ἀπό τό σύνολο τῶν πολιτῶν ἑνός ἔθνους-κράτους, δηλαδή ἀπό τό λαό. Μ' ἄλλα λόγια, ἡ ταύτιση μεταξύ «*ἔθνους*» καί «*λαοῦ*» πού σίγουρα ἔχει τίς ρίζες της στό Διαφωτισμό καί πού σημαδεύει ὁλόκληρη σχεδόν τή δημοκρατική πολιτική σκέψη, συμπεριλαμβανομένης κατά μέγα μέρος καί τῆς μαρξιστικῆς, δέν εἶναι παρά ἡ σχηματοποίηση μιᾶς οὐσιαστικότερης ἰδεολογικῆς ταύτισης μεταξύ «*ἐθνικῆς κυριαρχίας*» καί «*λαϊκῆς κυριαρχίας*».

Κατ' αὐτόν τόν τρόπο, ἡ ἰδεολογική σημασία τῆς ἐθνικῆς συλλογικῆς ταυτότητας προβάλλει ἀπολύτως συνυφασμένη μέ τήν ἰδεολογική σημασία τῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας. Τό νά εἶναι κάποιος *ὑπήκοος* ἑνός (δημοκρατικοῦ) ἔθνους-κράτους συνεπάγεται *αὐτομάτως* ὅτι εἶναι καί *πολίτης* τῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας πού συνεπεκτείνεται μέ τό δεδομένο ἔθνος-κράτος. Κατά συνέπεια, ἡ

ὑπεράσπιση τῆς πατρίδας, δηλαδή τῆς ἐθνικῆς κυριαρχίας, νοεῖται καί ὡς ὑπεράσπιση τῆς λαϊκῆς κυριαρχίας, δηλαδή τῆς δημοκρατίας στήν ὁποία ὁ πολίτης αὐτός ἀσκεῖ τά δικαιώματά του. Τό χρέος τοῦ πολίτη μιᾶς δημοκρατικῆς χώρας ὡς πρός τήν ὑπεράσπιση τῶν κυριαρχικῶν της δικαιωμάτων δέν εἶναι παρά μιά περαιτέρω προέκταση τῶν ὑποχρεώσεών του ὡς πολίτη. Ὅπως καλεῖται νά πληρώνει φόρους καί νά ὑπακούει στούς νόμους τοῦ κράτους ἐκείνου ὅπου ἀσκεῖ τά ἐκλογικά του δικαιώματα, ἔτσι καλεῖται καί νά καταταγεῖ στό στρατό καί νά πάει νά πολεμήσει ὅταν τό κράτος αὐτό κριθεῖ ὅτι ἀπειλεῖται.

Ἔτσι λοιπόν, ὁ «καλός» ἐθνικισμός, ἤ ὁ ἄλλως λεγόμενος «πατριωτισμός», δέν ἔχει *κατ' ἀρχάς* κανένα πρόβλημα συνύπαρξης μέ τά δημοκρατικά ἰδεώδη τοῦ Διαφωτισμοῦ. Ἐκ πρώτης ὄψεως, θά 'λεγε κανείς ὅτι δέν εἶναι παρά φυσική τους ἀπόρροια· καί αὐτό ἰσχύει τόσο γιά τό φιλελευθερισμό ὅσο καί γιά τό μαρξισμό, στό βαθμό πού καί ὁ δεύτερος, ἀκόμη καί ἄν δέν τό παραδέχεται πάντοτε, συχνά χρησιμοποίησε παραλλαγές ἀκριβῶς τῶν ἴδιων ἐπιχειρημάτων μέ τόν πρῶτο ὅσον ἀφορᾶ τό ζήτημα τῆς ἐθνικῆς ἀνεξαρτησίας. (Ὡς γνωστόν, ἀκόμη καί ἡ πρώτη συστηματική κριτική θεωρία περί ἰμπεριαλισμοῦ, ἀπό τήν ὁποία δέν ἀπέχει καί τόσο ἡ θεωρία τοῦ Λένιν, συγκροτήθηκε ἀπό ἕναν φιλελεύθερο —τόν Hobson[28]).

Ἄς ἐπανέλθουμε ὅμως στήν «σκληρή» ἱστορική πραγματικότητα. Τί γίνεται στίς περιπτώσεις ἐκεῖνες ὅπου τά ὅρια μεταξύ «καλοῦ», δηλαδή ἀμυνόμενου ἐθνικισμοῦ —ἄλλως καλούμενου «*πατριωτισμοῦ*»— καί ἑπομένως δημοκρατικῆς ἰδεολογίας ἀφ' ἑνός, καί «κακοῦ», δηλαδή ἐπιτιθέμενου ἤ ἐπεκτατικοῦ ἐθνικισμοῦ —ἄλλως καλούμενου «*σωβινισμοῦ*»— ἀφ' ἑτέρου, δέν εἶναι καί τόσο σαφῆ —ὅπως πολύ συχνά συμβαίνει νά μήν εἶναι; Ἄν καί σήμερα ἠχεῖ κάπως παράξενα, εἶναι ἀναμφισβήτητο τό γεγονός ὅτι τουλάχιστον κατά τά πρῶτα χρόνια τοῦ πολέμου τοῦ Βιετνάμ ἕνα μεγάλο μέρος τῆς ἀμερικανικῆς κοινῆς γνώμης ὄντως πίστευε ὅτι ὁ πόλεμος αὐτός ἦταν ἀναπόφευκτος προκειμένου νά ἀποτραπεῖ ἡ ἀπειλή ἐναντίον τῶν συμφερόντων τοῦ ἀμερικανικοῦ ἔθνους καί

28. Βλ. Lichtheim, 1964, σσ. 214 καί 313.

ἑπομένως τῆς ἀμερικανικῆς δημοκρατίας. Καί γιά νά μήν πᾶμε καί πολύ μακριά, ἕνα μεγάλο μέρος τῆς *σημερινῆς ἑλληνικῆς* κοινῆς γνώμης θεωρεῖ ὅτι ἐπιβάλλεται μιά ἐπιθετική πολιτική ἐναντίον τῆς Πρώην Γιουγκοσλαβικῆς Δημοκρατίας τῆς Μακεδονίας προκειμένου νά διασφαλισθοῦν τά συμφέροντα τῆς *ἑλληνικῆς* δημοκρατίας. (Δέν ὑπονοῶ φυσικά ὅτι εἶναι κατά τά ἄλλα συγκρίσιμες αὐτές οἱ δύο περιπτώσεις, τίς ἀναφέρω ἁπλῶς ὡς ἐνδεικτικά παραδείγματα ἀμφισβητούμενων ὁρίων μεταξύ «πατριωτισμοῦ» καί «σωβινισμοῦ»).

Ἐπίσης, σέ περιπτώσεις ἐθνῶν-κρατῶν ὑπό διαμόρφωσιν, ὅπου οὔτε οἱ δημοκρατικοί θεσμοί ἀκόμη ὑπάρχουν καί λειτουργοῦν ὁμαλά, οὔτε τά ἴδια τά ὅρια τῆς ἐπικράτειας ἔχουν ἀκόμη προσδιοριστεῖ, ἡ διάκριση μεταξύ ἀμυνόμενου καί ἐπιτιθέμενου ἐθνικισμοῦ συχνά καθίσταται ἀκόμη ἀσαφέστερη: Σύγχρονο παράδειγμα, ἡ κατάσταση στήν πρώην Γιουγκοσλαβία, ὅπου εἶναι ἀπό δύσκολο ἕως ἀδύνατο γιά κάποιον ἀντικειμενικό (δημοκρατικό) παρατηρητή νά ταχθεῖ μέ τό μέρος εἴτε τῶν Σέρβων, εἴτε τῶν Μουσουλμάνων τῆς Βοσνίας, εἴτε τῶν Κροατῶν.

Αὐτό τό τελευταῖο παράδειγμα ἐμπεριέχει κάποιο ἐγγενές χαρακτηριστικό στοιχεῖο πού ἴσως μᾶς ὁδηγεῖ στή ρίζα τοῦ προβλήματος. Ἀναφέρομαι στό περίφημο ζήτημα τῶν «ἐθνικῶν μειονοτήτων»· τό ὁποῖο ζήτημα, στή γενική του μορφή, ἐμφανίζεται σέ κάθε περίπτωση ὅπου πληθυσμοί μέ διαφορετική ἐθνική συνείδηση συμβαίνει νά κατοικοῦν στήν ἴδια γεωγραφική περιοχή.

Αὐτό τό ζήτημα, μαζί μέ τά κατά μέγα μέρος ἄλυτα ἰδεολογικά διλήμματα τά ὁποῖα διαρκῶς προξενεῖ ὅποτε προκύπτει, εἶναι ἀποκαλυπτικό ὅσον ἀφορᾶ ἀκριβῶς τήν ἀντιφατική ἰδεολογική φύση τοῦ ἐθνικισμοῦ. Ἄν καί ἱστορικά ὄντως συμπίπτει ἡ ἐξάπλωση τοῦ ἐθνικισμοῦ μέ τήν ἐξάπλωση τῶν ἀρχῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ, καί ὄντως αὐτή ἡ ἱστορική σύμπτωση εἶναι σέ μεγάλο βαθμό μοιραία ἀκριβῶς λόγω τῆς ἐπίσης ἱστορικά ἀναπόφευκτης σύμπτωσης μεταξύ τῆς διαμόρφωσης τῶν ἐθνῶν-κρατῶν καί τῆς ἀνάπτυξης τῶν νεωτερικῶν δημοκρατικῶν βιομηχανικῶν κοινωνιῶν, αὐτό δέν ἀναιρεῖ τό ὅτι ὁ ἐθνικισμός συχνά ἀντιφάσκει στήν πράξη μέ τίς ἀρχές στίς ὁποῖες ὑποτίθεται ὅτι στηρίζεται ἡ ἴδια ἡ ἀρχική θεμελίωση τῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας, δηλαδή μέ τίς

ἀρχές τοῦ φιλελευθερισμοῦ· καί συγκεκριμένα, μέ τήν ἀρχή τοῦ δικαιώματος γιά *αὐτοπροσδιορισμό.*

Αὐτή ἡ ἀρχή προξενεῖ ἄλυτα ἀδιέξοδα ἀκριβῶς ὅταν ἐκδηλώνεται στή σφαίρα τῆς βούλησης γιά *ἐθνικό* αὐτοπροσδιορισμό. Στό βαθμό πού δέν καθίσταται ἐφικτός, γιά ποικίλους ἱστορικούς λόγους, ἕνας διαχωρισμός μεταξύ ἐθνικῶν κοινοτήτων πού θά εἶναι ἀπολύτως συμμετρικός μέ τόν διαχωρισμό μεταξύ ἐθνῶν-κρατῶν, αὐτό ἁπλούστατα σημαίνει ὅτι δέν θά ὑπάρχει ποτέ ὀρθολογικός —δηλαδή δημοκρατικός— τρόπος ἐπίλυσης τῶν διαφορῶν μεταξύ διαφορετικῶν βουλήσεων γιά διαφορετικούς ἐθνικούς αὐτοπροσδιορισμούς. Δέν ὑπάρχει ἀπολύτως κανένας ὀρθολογικός τρόπος νά πεισθεῖ ὁ βόσνιος Μουσουλμάνος γιατί ἡ τάδε περιοχή τῆς Βοσνίας στήν ὁποία κατοικεῖ πρέπει νά εἶναι σερβική καί ὄχι μουσουλμανική-βοσνιακή, καί τό ἀντίστροφο φυσικά ἰσχύει καί γιά τόν Σέρβο πού κατοικεῖ στήν ἴδια περιοχή.

Καί ἔτσι ἐρχόμαστε στό θεμέλιο τῆς ἀντίφασης ἐθνικισμοῦ – φιλελευθερισμοῦ. Τό δικαίωμα τῶν λαῶν γιά ἐθνικό αὐτοπροσδιορισμό συμβιβάζεται εὔκολα μέ τίς ἀρχές τοῦ φιλελευθερισμοῦ μόνο σέ περιπτώσεις ὅπου δέν ὑπάρχει ἐπικρατειακή σύγχυση μεταξύ ἔθνους-κράτους καί δημοκρατικῆς κοινωνίας. Μόνο δηλαδή σέ περιπτώσεις ὅπου ἡ δημοκρατική κοινωνία συνεπεκτείνεται μέ τήν ἐπικράτεια τοῦ ἔθνους-κράτους. Ἀναφέρομαι ἐδῶ στό καθαρά ἰδεολογικό ἐπίπεδο, δηλαδή στό ἐπίπεδο τῆς ὑποκειμενικῆς βούλησης τῶν ἀνθρώπων πού κατοικοῦν σ' ἕνα δεδομένο ἔθνος-κράτος καί πού ἀσκοῦν τά δικαιώματά τους σέ μιά δεδομένη δημοκρατική κοινωνία· ἐφ' ὅσον μιλᾶμε γιά δικαιώματα, αὐτό εἶναι τό ἐπίπεδο πού θά πρέπει κατ' ἀρχάς νά ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν.

Τό δικαίωμα γιά ἐθνικό αὐτοπροσδιορισμό ἔχει τήν ἀκόλουθη ἰδιαιτερότητα ἔναντι σχεδόν ὅλων τῶν ἄλλων βασικῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων: Ἀκόμη καί ἡ κάπως «παλαιομοδίτικη» ἀρχή τῆς ἀνεξιθρησκίας, δηλαδή τό δικαίωμα νά πιστεύει κανείς σέ ὅποιο θρήσκευμα θέλει ἤ καί νά εἶναι ἄθεος, στό νεώτερο δημοκρατικό κράτος, μέ δεδομένο τό διαχωρισμό μεταξύ πολιτείας καί ἐκκλησίας, συνίσταται ἁπλούστατα σέ μιά ἐλευθερία ἐπιλογῆς τά ἀποτελέσματα τῆς ὁποίας ἀφοροῦν μόνο τό ἴδιο τό ἐνδιαφερόμενο ἄτομο. Τό ὅτι ἐπιλέγει κάποιος νά εἶναι χριστιανός ὀρθόδοξος,

γιά παράδειγμα, δέν ἐπηρεάζει κατά κανένα ἐμφανῆ τρόπο τό θρήσκευμα τοῦ διπλανοῦ του. Πράγμα πού δέν ἰσχύει μέ τόν ἐθνικό αὐτοπροσδιορισμό: Τά νομικά θεσπισμένα κριτήρια γιά τήν απόκτηση ἐθνικῆς ὑπηκοότητας ἐπιβάλλουν μιά κατάσταση πού αναπόφευκτα ἐπεκτείνεται πέρα ἀπό τήν καθαρά ἀτομική σφαίρα. Γιά νά ἀποκτήσει κάποιος ὑπηκοότητα δέν ἀρκεῖ νά δεχτεῖ νά πληρώνει τούς φόρους καί νά ὑπακούει στούς νόμους τοῦ συγκεκριμένου ἔθνους-κράτους. Ὀφείλει νά πληροῖ καί ὁρισμένες ἄλλες προϋποθέσεις πού ἀφοροῦν τόν τόπο καταγωγῆς, τόν τόπο γεννήσεως, ἤ, τουλάχιστον, τόν μόνιμο τόπο κατοικίας γιά ἕναν ὁρισμένο ἀριθμό ἐτῶν. Πρόκειται δηλαδή γιά καταστάσεις *μή ἀναστρέψιμες*, οἱ ὁποῖες κατ' ἐπέκτασιν δεσμεύουν καί ὁποιονδήποτε ἄλλον πιθανό ἐνδιαφερόμενο ὡς πρός τήν ἀπόκτηση τῆς δεδομένης ἐθνικῆς ὑπηκοότητας. Πράγμα τό ὁποῖο παραπέμπει κατ' εὐθεῖαν σέ αὐτό πού προσδιόρισα ὡς τό ἰδιάζον χαρακτηριστικό τῆς *μή-ἀντιστρεψιμότητας* τοῦ «*πραγματολογικοῦ*-ἐπικρατειακοῦ» τύπου ἰδεολογίας, τοῦ ὁποίου πρότυπο ἀποτελεῖ ὁ ἐθνικισμός, καί ὁ ὁποῖος τύπος ἐξακολουθεῖ νά ὑφίσταται στή νεωτερική κοινωνία, παρά τό ὅτι ἕλκει τήν ἱστορική του καταγωγή ἀπό τήν κλασική περίοδο.[29]

Ἡ ἀτομική βούληση ἑπομένως γιά ἐθνικό αὐτοπροσδιορισμό

29. Ἕνα ἄλλο ἀνθρώπινο δικαίωμα τό ὁποῖο, ἀπό κοινοῦ μέ τό δικαίωμα γιά ἐθνικό αὐτοπροσδιορισμό, παραπέμπει σέ μιά πραγματολογικοῦ-ἐπικρατειακοῦ τύπου ἰδεολογία εἶναι τό δικαίωμα τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας. Ὅπως ἔχει θεσμοθετηθεῖ στίς καπιταλιστικές κοινωνίες, τό δικαίωμα αὐτό —πού ἀποτελεῖ ἄλλωστε ἕνα ἐκ τῶν θεμελίων τῆς καπιταλιστικῆς οἰκονομίας— στηρίζεται κατά μέγα μέρος στό κληρονομικό δίκαιο. Πράγμα τό ὁποῖο παραπέμπει κατ' εὐθεῖαν στήν *οἰκογενειακή ἰδεολογία*· μιά ἰδεολογία σαφέστατα *πραγματολογική-ἐπικρατειακή*: *ἐπικρατειακή*, στό βαθμό πού ἡ «οἰκογενειακή ἑστία» ἀποτελεῖ μιά ἀναπαραστασιακή ἐπικράτεια, μέ εὐκρινῶς προσδιορισμένα ὅρια καί ὀνοματοθεσίες πού διατάσσουν τούς φορεῖς καί τίς σχέσεις πού τήν συγκροτοῦν· *πραγματολογική*, στό βαθμό πού οἱ ἐξουσιαστικές αὐτές σχέσεις καί ἡ ἀναπαραστασιακή τους διάταξη εἶναι μή ἀναστρέψιμες (τά νεαρά ἄτομα συγκροτοῦνται ὡς οἰκογενειακά ὑποκείμενα ταυτιζόμενα μέ *δεδομένα* γονεϊκά πρότυπα —τό ὅτι κάποιος γεννιέται σέ μιά οἰκογένεια καί ὄχι σέ κάποιαν ἄλλη εἶναι ἕνα κατ' ἐξοχήν μή ἀναστρέψιμο γεγονός). Γι' αὐτό τό ζήτημα, πρβλ. Τσουκαλᾶς, 1991, ἰδίως σσ. 313-376.

ἐξ ὁρισμοῦ δέν μπορεῖ νά εἶναι γνήσια ἀτομική. Ἀφορᾶ πάντοτε ἕνα αἴτημα γιά *συλλογική ὑπηκοότητα*, πού προσδιορίζεται μέ κριτήρια ὄχι ἀτομικά ἀλλά πραγματολογικά-ἐπικρατειακά. Τό αἴτημα ἑνός ἀτόμου γιά ἔνταξη σέ μιά ἐθνική ἐπικράτεια ἰσοδυναμεῖ μέ τό αἴτημα γιά ἔνταξη στήν ἴδια μέ αὐτόν ἐπικράτεια ὅσων πληροῦν τίς *πραγματολογικές* συνθῆκες γι' αὐτή τήν ἔνταξη —δηλαδή, ὅσων συμβαίνει νά ἔχουν τήν ἴδια καταγωγή ἤ νά κατοικοῦν στήν ἴδια περιοχή, ἀνάλογα μέ τήν περίσταση.

Στήν πραγματικότητα δηλαδή δέν πρόκειται γιά ἄσκηση κάποιου ἀτομικοῦ δικαιώματος ἀλλά γιά τήν *οὐσιαστική αὐτοαναίρεση* τῆς ἴδιας τῆς ἔννοιας τῆς ἐλεύθερης ἀτομικῆς ὑποκειμενικότητας. Πρόκειται γιά μιά ἐθελούσια ὑποταγή τοῦ ἀτόμου στήν ἡγεμονία τῆς πραγματολογικῆς ἐπικράτειας τοῦ ἔθνους-κράτους: Ὑπ' αὐτήν τήν ἔννοια ἡ συγκρότηση τῆς ἀτομικῆς ὑποκειμενικότητας στήν περίπτωση τοῦ ἐθνικισμοῦ εἶναι δομικά ταυτόσημη μέ τήν κλασική ἀναπαράσταση. Γιά νά ἀναφερθοῦμε πάλι στό παράδειγμα τοῦ κλασικοῦ μυθιστορήματος, τή θέση τοῦ παντογνώστη ἀφηγητῆ καί κατά συνέπεια τοῦ παντογνώστη ἀναγνώστη, τήν ἡγεμονική θέση τοῦ ὑποκειμένου τῆς κλασικῆς ἀναπαράστασης, τήν καταλαμβάνει τό ἴδιο τό ἔθνος-κράτος, τό ὁποῖο, στό μεγάλο «βιβλίο» τῆς πραγματολογικῆς του ἐπικράτειας, σ' αὐτό τό ἀληθινό «παραμύθι χωρίς ὄνομα», *ὀνοματοθετεῖ* καί *ταξινομεῖ* τούς «*χαρακτῆρες-ὑπηκόους*» ὡς τέτοιους, ἀκριβῶς ἐπειδή γνωρίζει «τά πάντα» γι' αὐτούς, δηλαδή «τά πάντα» πού ἀφοροῦν τήν ἔνταξή τους σέ αὐτό: τήν καταγωγή τους, τόν τόπο κατοικίας τους. Τό ἔθνος-κράτος συγκροτεῖται ἔτσι ὡς παντοδύναμο ὑποκείμενο, ὡς «φαντασιακή κοινότητα», γιά νά χρησιμοποιήσω τόν ὅρο τοῦ Anderson, ἤ —γιά νά μήν ξεχνᾶμε καί τόν Althusser— ὡς Ὑποκείμενο (μέ κεφαλαῖο Υ),[30] μέσα σέ μιά κλασική ἀναπαραστασιακή σχέση ἀλληλοαναγνώρισης, ὅπου καί τά ἄτομα συγκροτοῦνται ὡς ἐθνικά ὑποκείμενα (μέ μικρό υ), οἰκειοθελῶς ἀποδεχόμενα τήν ὑποταγή τους. Ἡ ἀλληλοαναγνώριση ἐδῶ μάλιστα δέν ἀφορᾶ μόνον τίς σχέσεις τῶν ἀτόμων μέ τό κεντρικό Ὑποκείμενο, ἀλλά ἀφορᾶ *ταυτόχρονα* καί τίς μεταξύ τους σχέσεις: δηλαδή, τά ἄτομα ἀλληλοαναγνωρί-

30. Βλ. Althusser, 1976, σσ. 110-134.

ζονται ὡς ὑποκείμενα μιᾶς συγκεκριμένης ἐθνικῆς ἰδεολογίας, στό βαθμό ἀκριβῶς πού ἀποδέχονται τήν ὑποταγή τους στό Ὑποκείμενο, δηλαδή τήν ἔνταξή τους στήν πραγματολογική ἐπικράτεια τοῦ ἔθνους-κράτους. Ἡ ἀλληλοαναγνώρισή τους, μ' ἄλλα λόγια, περνάει μέσα ἀπό τήν ὑποταγή τους στό Ὑποκείμενο «ἔθνος-κράτος».

Ὑπάρχει βέβαια μιά ἀντίφαση σέ αὐτή τή διαδικασία ἰδεολογικῆς συγκρότησης τῆς ὑποκειμενικότητας στήν περίπτωση τοῦ ἐθνικισμοῦ, πού τή διαφοροποιεῖ ἀπό τή συγκρότηση τῆς ὑποκειμενικότητας στήν περίπτωση τῆς κλασικῆς ἀναπαράστασης. Καί αὐτή ἡ ἀντίφαση ἐντοπίζεται στή φράση «οἰκειοθελής ὑποταγή». (Πρόκειται ἄλλωστε γιά μιά ἀντίφαση πού χαρακτηρίζει καί τήν ἴδια τή θεωρία τοῦ Althusser γιά τήν ἰδεολογία γενικά). Τό γεγονός ὅτι τά ἄτομα πού συγκροτοῦνται ὡς ὑποκείμενα μιᾶς ἐθνικῆς ἰδεολογίας θεωροῦν ὅτι ἐλεύθερα ἐπιλέγουν νά πιστεύουν στήν ἰδεολογία πού πιστεύουν, δηλαδή ὅτι ἐλεύθερα ἐπιλέγουν τήν ὑποταγή τους στό ἔθνος-κράτος, ἀποτελεῖ βέβαια τό ἐχέγγυο τῆς γνησιότητας τῆς ἰδεολογικῆς τους πίστης, καί ἐπομένως τῆς ἀποτελεσματικότητάς της: ἄν θεωροῦσαν ὅτι ἡ πίστη τους δέν ἦταν ἀπόρροια μιᾶς ἐλεύθερής τους ἐπιλογῆς ἀλλά ἀποτέλεσμα κάποιου καταναγκασμοῦ, αὐτομάτως ἡ πίστη τους θά κλονιζόταν. Ἀπό τήν ἄλλη ὅμως, αὐτό ἀποτελεῖ ἔνδειξη ὅτι ἔχει προϋπάρξει μιά ἄλλου εἴδους ἰδεολογική συγκρότηση, αὐτή ἀκριβῶς πού τούς ἐπιτρέπει νά λειτουργοῦν ὡς ἐλεύθερα-ὀρθολογικά ὑποκείμενα· ὡς ὑποκείμενα δηλαδή προικισμένα μέ τήν δυνατότητα ἀκριβῶς μιᾶς ἐλεύθερης ὀρθολογικῆς ἐπιλογῆς. Πράγμα πού δέν ἰσχύει στήν περίπτωση τῆς κλασικῆς ἀναπαραστασιακῆς σχέσης ἀλληλοαναγνώρισης: Ἐκεῖ, ἡ ἐλεύθερη ὀρθολογική ὑποκειμενικότητα ἰσχύει μόνο γιά τήν πλευρά τοῦ παντογνώστη ἡγεμόνα-σοφοῦ-διανοούμενου. Οἱ χαρακτῆρες, γιά παράδειγμα, ἑνός κλασικοῦ μυθιστορήματος δέν εἶναι αὐτόνομες ὑπαρκτές ὀντότητες, ἀποτελοῦν ἁπλῶς τά ἀντικείμενα τῆς ἀναπαράστασης πού συγκροτεῖ —καί πού συγκροτεῖται ἀπό αὐτήν— ὁ παντογνώστης ἀφηγητής. Τό γεγονός ὅτι, ἀντίθετα, στήν ἰδεολογία τοῦ ἐθνικισμοῦ προϋπάρχουν τά ἄτομα ὡς αὐτοδύναμα καί αὐτόβουλα ὑποκείμενα παραπέμπει κατ' εὐθεῖαν στήν πεμπτουσία τῆς *νεωτερικῆς* ἰδεολογίας τοῦ φιλελευθερισμοῦ. Πρόκειται γιά τήν φιλελεύθερη ἀρχή τοῦ *ἀτομικοῦ* αὐτοπροσδιορισμοῦ,

τήν μόνη γνήσια φιλελεύθερη ἀρχή αὐτοπροσδιορισμοῦ.

Ἡ ἀρχή τοῦ ἀτομικοῦ αὐτοπροσδιορισμοῦ, στή βαθύτερή της οὐσία, στηρίζεται σέ μιά ὀντότητα πού ἀποτελεῖ ἰδιάζον χαρακτηριστικό τῆς νεωτερικῆς σκέψης· ἤτοι, σέ αὐτό πού ὁ Foucault στό *Οἱ λέξεις καί τά πράγματα* ἀποκαλεῖ «παράξενο ἐμπειρικο-ὑπερβατικό δίδυμο πού λέγεται ἄνθρωπος».[31] Δηλαδή, ὁ ἄνθρωπος ὡς ταυτόχρονα ὑπερβατικό ὑποκείμενο καί ἐμπειρικό ἀντικείμενο τῆς γνώσης, ὡς μιά ὀντότητα πού ἀνατρέπει τήν ἴδια τήν δυνατότητα τῆς ἀναπαραστασιακῆς γνώσης καί τῆς ὕπαρξης ἑνός παντογνωστικοῦ ὑποκειμένου, ἀκριβῶς ἐπειδή ὁ τόπος ἄσκησης τοῦ ὀρθοῦ λόγου εὑρίσκεται πλέον *μέσα στόν ἴδιο τόν ἄνθρωπο, στόν ὁποιονδήποτε ἄνθρωπο*, ὁ ὁποῖος προσδιορίζεται ἀπό μιά διπλή περατότητα τόσο ὡς πρός τίς συνθῆκες καί τά ὅρια τῆς γνώσης του ὅσο καί ὡς πρός τήν ἐμπειρική του ὑπόσταση ὡς ἀντικειμένου. Πρόκειται γιά τήν νεωτερική σκέψη ὡς «ἀναλυτική τῆς περατότητας», σύμφωνα μέ τή φουκωική διατύπωση, πού ἀπορρέει ἀφ' ἑνός ἀπό τήν καντιανή κριτική τοῦ κλασικοῦ ὀρθολογισμοῦ, ἀφ' ἑτέρου ἀπό τήν ἐμφάνιση τῶν «νέων ἐμπειρικῶν ἐπιστημῶν» τῆς βιολογίας, τῆς ρικαρντιανῆς πολιτικῆς οἰκονομίας καί τῆς συγκριτικῆς καί ἱστορικῆς γλωσσολογίας, πού ἀναδεικνύουν τόν ἄνθρωπο ὡς ἕνα περατό ὄν πού ζεῖ καί ἀντιλαμβάνεται, ἐργάζεται καί ἐπιθυμεῖ, μιλάει καί σκέφτεται μιλώντας· δηλαδή, γιά τίς «ἀρχαιολογικές» ἐκεῖνες προϋποθέσεις πού ἀποτέλεσαν, κατά τό Foucault, τό πλαίσιο γιά τήν ἐμφάνιση τῶν «ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου».[32]

Ὁ νεωτερικός «ἄνθρωπος» προκύπτει ἔτσι ὡς ἕνα ἐλεύθερο καί παράλληλα ὀρθολογικό ὄν, ἡ ἐλευθερία καί ὁ ὀρθός λόγος τοῦ ὁποίου προσδιορίζονται μόνο μέ ἀναφορά στόν ἴδιο τόν ἄνθρωπο καί τούς ἐγγενεῖς περιορισμούς του. Ἡ ἐλεύθερη ἀτομική ὑποκειμενικότητα μπορεῖ νά ἕλκει τήν καταγωγή της ἀπό τόν ἀρχαῖο ἑλληνικό πολιτισμό,[33] ἀλλά μόνο μέ τήν καντιανή ἐκδοχή τοῦ Διαφωτισμοῦ κατοχυρώνεται ὡς καθολική, δηλαδή οἰκουμενική ἀρχή. Ὡς ἀρχή δηλαδή ἡ ὁποία ἀποκτᾶ δικαιωματικά πρωτεύοντα νομι-

31. Foucault, 1966, ἰδίως σσ. 329-333.
32. Βλ. ibid., σσ. 227-398.
33. Βλ., γιά παράδειγμα, Snell, 1984, ἀλλά καί τά δύο τελευταῖα βιβλία τοῦ Foucault: Foucault, 1984α καί 1984β.

μοποιητικό ρόλο ὡς πρός τήν ἄσκηση τῆς ὁποιασδήποτε ἐξουσίας *σέ ὅλα τά γεωγραφικά μήκη καί πλάτη τῆς γῆς*. Πρόκειται γιά τήν νομιμοποιητική ἀρχή πού βρίσκει τήν θεμελιώδη της διατύπωση στήν περίφημη καντιανή κατηγορική προσταγή τοῦ νά πράττει κανείς μόνο σύμφωνα μέ γνώμονες πού *ὁ ἴδιος* πιστεύει ὅτι θά ἔπρεπε νά ἔχουν τήν ἰσχύ *καθολικοῦ* νόμου·[34] μέ ἄλλα λόγια, τοῦ νά πράττει κανείς ὅπως *ὁ ἴδιος* πιστεύει ὅτι θά ἔπρεπε νά πράξει *ὁποιοσδήποτε* ἄλλος ἄνθρωπος πού θά βρισκόταν στή θέση του. Καί γιά νά ἐπανέλθουμε στό ἐθνικό ζήτημα, σύμφωνα μέ αὐτή τήν προσταγή, δέν μπορεῖς νά εἶσαι ἐθνικιστής ὑπό τήν ἔννοια τοῦ νά πράττεις πιστεύοντας στήν ἀντικειμενική ἀνωτερότητα τῆς πατρίδας σου, διότι τότε θά πρέπει νά θέλεις ταυτόχρονα καί οἱ ξένοι — μεταξύ τῶν ὁποίων καί οἱ ἐχθροί, πού μπορεῖ νά εἶναι *στρατιωτικά ἰσχυρότεροι*— νά πράττουν πιστεύοντας στήν ἀντικειμενική ἀνωτερότητα τῆς δικῆς τους.[35]

Ἡ ἔννοια τῆς «τυφλῆς» ὑποταγῆς στόν ὁποιονδήποτε ἡγεμόνα, στήν ὁποιαδήποτε ἰδέα, ἤ στόν ὁποιονδήποτε νόμο εἶναι ἑπομένως ἀσυμβίβαστη μέ τήν νεωτερική ἀτομική ὑποκειμενικότητα. Σέ μιά ἰδανική φιλελεύθερη-ὀρθολογική κοινωνία, γιά νά ὑπακούει κανείς σέ κάποιον νόμο, σύμφωνα μέ τήν ἀνωτέρω ἀρχή, θά πρέπει ὁ ἴδιος, ὡς ὀρθολογικό ὄν, νά συμφωνεῖ κατ' ἀρχήν μέ τήν καθολική ἰσχύ του. Καί εἶναι μ' αὐτήν ἀκριβῶς τήν ἔννοια πού γίνεται κατανοητή ἡ ἐμβριθέστατη διατύπωση τοῦ Eric Hobsbawm ὅτι, ἀνεξάρτητα ἀπό τά διαφορετικά μέσα τά ὁποῖα προτείνονται γιά τήν ἐπίτευξή του, ὁ κοινός στόχος, ἡ κοινή οὐτοπία, τοῦ φιλελευθερισμοῦ, τοῦ σοσιαλισμοῦ, τοῦ κομμουνισμοῦ, τοῦ ἀναρχισμοῦ καί ὅλων τῶν ἰδεολογιῶν πού ἀπορρέουν ἄμεσα ἤ ἔμμεσα ἀπό τό Διαφωτισμό εἶναι τό ὅραμα μιᾶς «ἤπιας ἀναρχίας» (gentle anarchy).[36] Μιᾶς ἀναρχίας ἀπόλυτης μέν, ἀλλά «ἤπιας» μέ τήν ἔννοια ὅτι οἱ ἐλεύθε-

34. Kant, 1993, σ. 30.
35. Γιά τή ριζική διαφοροποίηση μεταξύ τῆς καντιανῆς ἔννοιας τοῦ *ἀτομικοῦ* αὐτοπροσδιορισμοῦ καί τῆς ἔννοιας τοῦ *ἐθνικοῦ* αὐτοπροσδιορισμοῦ, βλ. καί Gellner, 1983, σσ. 130-134.
36. Hobsbawm, 1973, σσ. 294-295.

ροι καί ὀρθολογικοί ἄνθρωποι πού τήν συναποτελοῦν δέν ἀλληλοεξοντώνονται, δηλαδή ὅτι ἐξακολουθοῦν νά ὑφίστανται ὡς τέτοιοι.

Τά «διαφορετικά μέσα» μέ τά ὁποῖα φτάνει κανείς σ' αὐτό τό ὅραμα εἶναι βέβαια διαφορετικά ἄν ἰδωθοῦν μέ τήν ἔννοια τῶν διαφορετικῶν στρατηγικῶν προτάσεων τῶν ἐπί μέρους πολιτικῶν κομμάτων ἤ κινημάτων πού φέρουν τίς ἀνωτέρω ἰδεολογίες. Δέν εἶναι ὅμως καί τόσο διαφορετικά ὡς πρός τό πῶς ἀντιλαμβάνονται αὐτές οἱ ἰδεολογίες, καί πρῶτα ἀπ' ὅλα ὁ ἴδιος ὁ φιλελευθερισμός, αὐτό τό ἐλεύθερο ὀρθολογικό ὄν πού λέγεται ἄνθρωπος. Καί εἶναι ἐδῶ ἀκριβῶς ὅπου ἡ ἀναπαραστασιακή λογική ἐπανέρχεται ἀπό τήν πίσω πόρτα, τρόπον τινά. Ὁ νεωτερικός ἄνθρωπος, ἀκριβῶς ἐπειδή *εἶναι καθολικά* ἐλεύθερος καί ὀρθολογικός, *ὀφείλει* νά εἶναι ἐλεύθερος καί ὀρθολογικός.

Πρόκειται δηλαδή καί πάλι γιά μιά σχέση ταύτισης, δηλαδή ἀλληλοαναγνώρισης, πού προσδιορίζει ἀκριβῶς τόν ἐξουσιαστικό τρόπο συγκρότησης τῆς ἀτομικῆς ὑποκειμενικότητας ὡς ἰδιάζον χαρακτηριστικό τῆς νεωτερικῆς ἰδεολογίας τοῦ φιλελευθερισμοῦ-ὀρθολογισμοῦ —συμπεριλαμβανομένων καί τῶν ἀριστερῶν της ἐκδοχῶν. Ὁ νεωτερικός «ἄνθρωπος» συγκροτεῖται ὡς ὑποκείμενο, ταυτιζόμενος ὄχι ἁπλῶς μέ τό ἰδεῶδες (ἤ μέ τό Ὑποκείμενο) τῆς Ἐλευθερίας καί τοῦ Ὀρθοῦ Λόγου, οὔτε ἁπλῶς μέ τό ἰδεῶδες τῆς ὀρθολογικῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας, ἀλλά, πιό συγκεκριμένα, μέ τό ἰδεῶδες «*ἐλεύθερος-ὀρθολογικός ἄνθρωπος*»· ἀκριβέστερα, μέ τό ἰδεῶδες «*φιλ*ελεύθερος-ὀρθολογικός ἄνθρωπος», ἐφ' ὅσον αὐτό τό ἰδεῶδες, ἀκριβῶς ὡς ἰδεῶδες, ὑπονοεῖ τόν «ἄνθρωπο» ὡς μιά ὀντότητα πού εἶναι ὀρθολογική μόνο στό βαθμό πού ἀποδέχεται τήν καθολικότητά της· μόνο δηλαδή στό βαθμό πού ὁ «ἄνθρωπος» ἀναγνωρίζει ὅτι *ὅλοι* οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἐλεύθεροι καί ὀρθολογικοί.

Ἡ πειθαρχική συγκρότηση τοῦ νεωτερικοῦ ὑποκειμένου, τήν ὁποία περιγράφει ὁ Foucault κυρίως στό *Ἐπιτήρηση καί τιμωρία*,[37] δέν εἶναι παρά μιά διαδικασία κατά τήν ὁποία οἱ ἄνθρωποι ταυτί-

37. Foucault, 1975, ἰδίως σσ. 197-229.

ζονται μέ τόν ἑαυτό τους *ὅπως αὐτός θά ἔπρεπε νά εἶναι*. Ἐξ οὗ καί ἡ ἀποκαλυπτικότατη ρήση τοῦ Foucault στό ἐν λόγω βιβλίο: «Ὁ Διαφωτισμός, πού ἀνακάλυψε τίς ἐλευθερίες, ἐφεῦρε καί τίς πειθαρχίες».[38] Οἱ ἄνθρωποι ἀναγνωρίζονται ὡς ἐλεύθεροι μόνο στό βαθμό πού πειθαρχοῦν. Μόνο δηλαδή στό βαθμό πού *γίνονται* ἐλεύθεροι καί ὀρθολογικοί, μόνο στό βαθμό πού εἶναι σέ θέση δυνάμει νά ἀσκοῦν οἱ ἴδιοι τή λειτουργία τοῦ ἐπιτηρητῆ, τοῦ «ὁποιουδήποτε μέλους τῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας» πού ἀσκεῖ τήν ἐπιτήρηση, σύμφωνα μέ τό γνωστό σχῆμα τοῦ «πανοπτισμοῦ».[39] Στόν πανοπτισμό, ὁ κάθε ἄνθρωπος (ὑποτίθεται ὅτι) ἐπιτηρεῖ τούς ἄλλους *ὅπως ἐπιτηρεῖ τόν ἑαυτό του, καί ἀντιστρόφως*. Μ' αὐτή τήν ἔννοια, θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι τό Πανοπτικόν τοῦ Bentham ἀποτελεῖ ἕνα ἀναπαραστασιακό σχεδιάγραμμα τῆς καντιανῆς κατηγορικῆς προσταγῆς.

Καί πάλι πρόκειται γιά ἀναπαράσταση, καί πάλι πρόκειται γιά ἐξουσιαστική διάταξη σχέσεων στό χῶρο, καί πάλι, δηλαδή, πρόκειται γιά *ἐπικράτεια*. Κάποιος κατέχει τή θέση τοῦ ἐπιτηρητῆ, τή θέση στόν «κεντρικό πύργο» τοῦ Πανοπτικοῦ, καί κάποιοι τίς θέσεις στά «κελλιά» τῶν ἐπιτηρουμένων. Ἐδῶ ὅμως δέν πρόκειται γιά *πραγματολογική* ἐπικράτεια, ἀκριβῶς ἐπειδή ὑπάρχει τό στοιχεῖο τῆς *ἀντιστρεψιμότητας*. Ὁποιοσδήποτε ἄνθρωπος, δυνάμει ἀκόμη καί αὐτοί πού βρίσκονται στά κελλιά, (ὑποτίθεται ὅτι) θά μποροῦσαν νά κατέχουν τή θέση τοῦ ἐπιτηρητῆ. Πρόκειται ὅμως γιά «*λειτουργική*» ἐπικράτεια, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι αὐτή ἡ ἀντιστροφή καθίσταται ἐφικτή μόνο στό βαθμό πού οἱ ἐπιτηρούμενοι *πειθαρχοῦν*, δηλαδή *λειτουργοῦν* ὡς φιλελεύθεροι-ὀρθολογικοί ἄνθρωποι.

Ἡ ἐπικράτεια τοῦ φιλελευθερισμοῦ-ὀρθολογισμοῦ, σέ ἀντίθεση μέ τήν ἐπικράτεια τοῦ ἐθνικισμοῦ, δέν ἔχει λοιπόν ὅρια *πραγματολογικά*, δηλαδή γεωγραφικά ἤ γλωσσικά, ἀλλά *λειτουργικά*: δηλαδή, τά ὅριά της ἐπεκτείνονται μέχρι ἐκεῖ ὅπου *λειτουργεῖ*· μέχρι ἐκεῖ ὅπου οἱ ἄνθρωποι *λειτουργοῦν* ὡς φιλελεύθερα-ὀρθολογικά ὑποκείμενα.

38. Ibid., σ. 224.
39. Ibid., σσ. 208-209· βλ. καί Foucault, 1980, σσ. 152-162.

ζονται μέ τόν ἑαυτό τους *ὅπως αὐτός θά ἔπρεπε νά εἶναι*. Ἐξ οὗ καί ἡ ἀποκαλυπτικότατη ρήση τοῦ Foucault στό ἐν λόγω βιβλίο: «Ὁ Διαφωτισμός, πού ἀνακάλυψε τίς ἐλευθερίες, ἐφεῦρε καί τίς πειθαρχίες».[38] Οἱ ἄνθρωποι ἀναγνωρίζονται ὡς ἐλεύθεροι μόνο στό βαθμό πού πειθαρχοῦν. Μόνο δηλαδή στό βαθμό πού *γίνονται* ἐλεύθεροι καί ὀρθολογικοί, μόνο στό βαθμό πού εἶναι σέ θέση δυνάμει νά ἀσκοῦν οἱ ἴδιοι τή λειτουργία τοῦ ἐπιτηρητῆ, τοῦ «ὁποιουδήποτε μέλους τῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας» πού ἀσκεῖ τήν ἐπιτήρηση, σύμφωνα μέ τό γνωστό σχῆμα τοῦ «πανοπτισμοῦ».[39] Στόν πανοπτισμό, ὁ κάθε ἄνθρωπος (ὑποτίθεται ὅτι) ἐπιτηρεῖ τούς ἄλλους *ὅπως ἐπιτηρεῖ τόν ἑαυτό του, καί ἀντιστρόφως*. Μ' αὐτή τήν ἔννοια, θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι τό Πανοπτικόν τοῦ Bentham ἀποτελεῖ ἕνα ἀναπαραστασιακό σχεδιάγραμμα τῆς καντιανῆς κατηγορικῆς προσταγῆς.

Καί πάλι πρόκειται γιά ἀναπαράσταση, καί πάλι πρόκειται γιά ἐξουσιαστική διάταξη σχέσεων στό χῶρο, καί πάλι, δηλαδή, πρόκειται γιά *ἐπικράτεια*. Κάποιος κατέχει τή θέση τοῦ ἐπιτηρητῆ, τή θέση στόν «κεντρικό πύργο» τοῦ Πανοπτικοῦ, καί κάποιοι τίς θέσεις στά «κελλιά» τῶν ἐπιτηρουμένων. Ἐδῶ ὅμως δέν πρόκειται γιά *πραγματολογική* ἐπικράτεια, ἀκριβῶς ἐπειδή ὑπάρχει τό στοιχεῖο τῆς *ἀντιστρεψιμότητας*. Ὁποιοσδήποτε ἄνθρωπος, δυνάμει ἀκόμη καί αὐτοί πού βρίσκονται στά κελλιά, (ὑποτίθεται ὅτι) θά μποροῦσαν νά κατέχουν τή θέση τοῦ ἐπιτηρητῆ. Πρόκειται ὅμως γιά «*λειτουργική*» ἐπικράτεια, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι αὐτή ἡ ἀντιστροφή καθίσταται ἐφικτή μόνο στό βαθμό πού οἱ ἐπιτηρούμενοι *πειθαρχοῦν*, δηλαδή *λειτουργοῦν* ὡς φιλελεύθεροι-ὀρθολογικοί ἄνθρωποι.

Ἡ ἐπικράτεια τοῦ φιλελευθερισμοῦ-ὀρθολογισμοῦ, σέ ἀντίθεση μέ τήν ἐπικράτεια τοῦ ἐθνικισμοῦ, δέν ἔχει λοιπόν ὅρια *πραγματολογικά*, δηλαδή γεωγραφικά ἤ γλωσσικά, ἀλλά *λειτουργικά*: δηλαδή, τά ὅριά της ἐπεκτείνονται μέχρι ἐκεῖ ὅπου *λειτουργεῖ*· μέχρι ἐκεῖ ὅπου οἱ ἄνθρωποι *λειτουργοῦν* ὡς φιλελεύθερα-ὀρθολογικά ὑποκείμενα.

38. Ibid., σ. 224.
39. Ibid., σσ. 208-209· βλ. καί Foucault, 1980, σσ. 152-162.

Ἐξ οὗ καί ὁ ἐκ φύσεως ἰμπεριαλιστικός —καί δυνάμει ρατσιστικός— χαρακτήρας τοῦ νεωτερικοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ, ὄχι μόνο στό πολιτικο-οἰκονομικό ἐπίπεδο, ἀλλά καί στό ἰδεολογικό. Ἐξ οὗ καί ἡ ἀληθινή σημασία τῆς διατύπωσης πού συμπυκνώνει ἴσως ὁλόκληρη τή διαλεκτική τοῦ Διαφωτισμοῦ τῶν Adorno καί Horkheimer στό ὁμώνυμο ἔργο τους: «Ὁ Διαφωτισμός εἶναι ὁλοκληρωτικός».[40] Τά τελικά ὅρια τῆς ἐπικράτειας τοῦ φιλελευθερισμοῦ-ὀρθολογισμοῦ εἶναι τά ὅρια τοῦ κόσμου. *Ὅλοι* οἱ ἄνθρωποι ὀφείλουν νά ἀπελευθερωθοῦν καί νά ἐξορθολογισθοῦν. Ὁ Διαφωτισμός, ἀκριβῶς ἐπειδή εἶναι καθολικός, ἀποτελεῖ ταυτόχρονα καί τό διηνεκές ἄλλοθι τῆς νεωτερικῆς ἐξουσίας.

Τό πολιτικο-οἰκονομικό σχῆμα τῆς ἀνισομεροῦς ἀνάπτυξης θά μπορούσαμε λοιπόν νά ποῦμε ὅτι βρίσκει τήν ἀντιστοιχία του στό ἰδεολογικό ἐπίπεδο. Τό ὅτι στίς ἀνεπτυγμένες χῶρες ἡ *λειτουργική*-ἐπικρατειακή ἰδεολογία τοῦ φιλελευθερισμοῦ-ὀρθολογισμοῦ κατόρθωσε σέ μεγάλο βαθμό νά συνδυαστεῖ, δηλαδή νά «συνεπεκταθεῖ», μέ τήν *πραγματολογική*-ἐπικρατειακή ἰδεολογία τοῦ ἐθνικισμοῦ ὀφείλεται στό ὅτι σέ αὐτές τίς χῶρες ὑπῆρξαν δομές καί λειτουργίες πειθαρχικῆς ἐξουσίας πού κατά μέγα μέρος συνυπῆρχαν καί συναρθρώνονταν μέ τίς ἐξουσιαστικές δομές καί λειτουργίες τοῦ νεώτερου ἔθνους-κράτους. Ἀναφέρομαι κυρίως στό ἐκπαιδευτικό σύστημα, ἀλλά καί σέ ὁλόκληρο ἐκεῖνο τό πλέγμα σχέσεων γνώσης καί ἐξουσίας, ἀρχῆς γενομένης ἀπό τίς «ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου» καί τίς πειθαρχικές τους ἐφαρμογές, πού ἀφορᾶ τόν ἔλεγχο τῶν πληθυσμῶν καί τήν χειραγώγηση τῆς ἀτομικῆς ὑποκειμενικότητας· ἤτοι, σέ αὐτό πού ὁ Foucault περιγράφει στόν πρῶτο τόμο τῆς *Ἱστορίας τῆς σεξουαλικότητας* ὡς «*βιο*-ἐξουσία», πού συναποτελεῖται ἀπό τήν «βιο-πολιτική τοῦ πληθυσμοῦ» καί τήν «ἀνατομο-πολιτική τοῦ ἀνθρώπινου σώματος», καί πού σημαδεύει ὡς τέτοιο τό «βιολογικό κατώφλι τῆς νεωτερικότη-

40. Adorno καί Horkheimer, 1986, σ. 6.

τας».[41] Ὑπ' αὐτήν τήν ἔννοια, ἄν ὁ ἐθνικισμός, ὅπως λέει ὁ Anderson, ἐνδιαφέρεται ἰδιαίτερα γιά τό θάνατο καί τήν ἀθανασία, δέν θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι δέν ἐνδιαφέρεται καθόλου καί γιά τήν ἀνθρώπινη *ζωή*. Ἁπλῶς τήν κατατάσσει σέ δεύτερη μοίρα ἐν σχέσει πρός τό ἔθνος.

Ἡ βιο-ἐξουσία συνίσταται βέβαια σέ μιά πειθαρχική διαδικασία ἐξαιρετικά σύνθετη, πού γιά δεδομένους ἱστορικούς λόγους —ὅπως ἄλλωστε συνέβη καί μέ τήν ἴδια τήν καπιταλιστική ἀνάπτυξη— δέν κατέστη εὔκολα δυνατό νά γίνει ἐξαγώγιμο προϊόν στίς μή ἀνεπτυγμένες χῶρες. Ἀντιθέτως, τό εὔκολα ἐξαγώγιμο προϊόν ἦταν ἀκριβῶς ἡ μορφή τοῦ ἔθνους-κράτους, ἡ ὁποία καί κατέστη ἡ οἰκουμενική μορφή τῆς ἐπικρατειακῆς διαίρεσης τοῦ κόσμου κατά τούς δύο τελευταίους αἰῶνες, καθώς καί ἡ συνακόλουθη εὔκολη πειθαρχία τῆς ἰδεολογίας τοῦ ἐθνικισμοῦ. Ἡ εὐκολία σ' αὐτή τή δεύτερη περίπτωση συνίσταται πρῶτα ἀπ' ὅλα στό ὅτι τά πραγματολογικά ὅρια εἶναι πολύ εὐκολώτερα προσδιορίσιμα ἀπό τά λειτουργικά: Πολύ πιό εὔκολα προσδιορίζει κανείς τί εἶναι ἐθνικό ἤ ἀντεθνικό, τί ντόπιο ἤ ξένο, τί βρίσκεται ἐντός τῶν συνόρων ἤ ἐκτός, ἀπό τό τί εἶναι ὀρθολογικό ἤ μή ὀρθολογικό. Κάποιος πού πιστεύει σέ μιά δεδομένη ἐθνική ἰδεολογία ἁπλῶς ὑπακούει σ' αὐτήν συγκροτούμενος ὡς ὑποκείμενο μέσω τῆς ταύτισής του μέ τό συλλογικό ἰδεῶδες τοῦ ἔθνους. Ἐνῶ στό φιλελευθερισμό-ὀρθολογισμό, τό τί εἶναι φιλελεύθερο καί ὀρθολογικό κρίνεται ξεχωριστά στήν κάθε περίπτωση, δεδομένου ὅτι ἡ μοναδική ταύτιση καί σχέση ὑπακοῆς τῶν φιλελεύθερων-ὀρθολογικῶν ὑποκειμένων εἶναι μέ τόν ἴδιο τους τόν (φιλελεύθερο καί ὀρθολογικό) ἑαυτό.

Ἡ οἰκουμενική ἀξία τοῦ φιλελεύθερου-ὀρθολογικοῦ ἀνθρώπου ἐξακολουθεῖ ὅμως νά ὑφίσταται, καί ἑπομένως νά ἐλέγχει καί συχνά νά συγκρούεται μέ τόν ἐθνικισμό, διέποντας πρῶτα ἀπ' ὅλα κατά μέγα μέρος τίς ἀρχές τοῦ διεθνοῦς δικαίου, ὅπως αὐτές ἐκφράζονται στό καταστατικό τοῦ ΟΗΕ ἀλλά καί ἄλλων διεθνῶν ὀργανισμῶν. Ἡ ἴδια ἡ ἀρχή τοῦ ἀπαραβίαστου τῶν συνόρων, δηλαδή ἡ ἀρχή τῆς διατήρησης τῆς δεδομένης πραγματολογικῆς-ἐπικρατειακῆς διαίρεσης τοῦ κόσμου, στήν πραγματικότητα δέν εἶναι

41. Βλ. Foucault, 1976, σσ. 182-188.

παρά ὁ καλύτερος, δηλαδή ὁ μή χειρότερος, τρόπος διαφύλαξης, στό διεθνές ἐπίπεδο, τοῦ δικαιώματος γιά *ἀτομικό* αὐτοπροσδιορισμό. Ἁπλῶς θεωρεῖται ὡς δεδομένο, χωρίς πάντοτε πραγματικά νά ἰσχύει ἀλλά ἐπειδή *δέν μπορεῖ νά γίνει ἀλλιῶς*, ὅτι δέν ὑπάρχει σύγκρουση μεταξύ ἐθνικοῦ καί ἀτομικοῦ αὐτοπροσδιορισμοῦ. Αὐτό ὅμως συμβαίνει μέχρις ἀποδείξεως τοῦ ἐναντίου: Ἀκόμη καί ἄν κανείς διαφωνοῦσε μέ τή διάσπαση τῆς πρώην Γιουγκοσλαβίας, ὑπάρχουν τουλάχιστον δύο πρόσφατα παραδείγματα ὅπου, παρ' ὅλα τά νέα προβλήματα πού πιθανόν νά προέκυψαν καί ἐκεῖ, δύσκολα θά ἀμφισβητοῦσε κανείς ὅτι ἦταν ἡ συλλογικά ἐκφρασμένη *ἀτομική* βούληση τῶν ἐνδιαφερομένων πληθυσμῶν αὐτό πού ἐπέφερε τήν σχετικά εὔκολη ἀνατροπή τῶν ὑπαρχουσῶν ἐδαφικῶν ὁριοθετήσεων μεταξύ ἐθνῶν-κρατῶν. Ἀναφέρομαι στήν ἕνωση τῶν δύο Γερμανιῶν καί στό χωρισμό τῆς Τσεχοσλοβακίας.

Τό ὅτι ὁ ἐθνικισμός ἐξακολουθεῖ μέχρι τίς μέρες μας νά ἐπιβιώνει καί νά ἀναβιώνει ἐκρηκτικά ὡς σύγχρονη ἰδεολογία, καί ὄχι μόνο στίς μή ἀνεπτυγμένες χῶρες, *δεδομένου ὅτι ἡ ἀνισομέρεια ὡς πρός τή φιλελευθεροποίηση καί τόν ἐξορθολογισμό ἐνυπάρχει βέβαια καί στό ἐσωτερικό τῶν ἴδιων τῶν ἀνεπτυγμένων κοινωνιῶν*, ἐνισχύεται σέ μεγάλο βαθμό ἀπό τό ὅτι ἔχει καταστεῖ δυνατό νά συνεπεκτείνεται μέ μιά συγκεκριμένη συνιστῶσα τῆς *λειτουργικῆς*-ἐπικρατειακῆς ἰδεολογίας, τῆς ἰδεολογίας δηλαδή πού παραπέμπει στό ἰδεῶδες τοῦ φιλελεύθερου-ὀρθολογικοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία συνιστῶσα εἶναι ἐξ ἴσου εὔκολη ὡς διαδικασία πειθάρχησης μέ ἐκείνην τοῦ ἐθνικισμοῦ. Ἀναφέρομαι στό ἰδεολόγημα τῆς «κοινῆς γνώμης», ὅπως αὐτό λειτουργεῖ στό μηχανισμό τῶν μέσων μαζικῆς ἐπικοινωνίας. Πρόκειται γιά εὔκολη πειθαρχία, στό βαθμό πού δέν εἶναι παρά μιά πλασματική ἀντιστροφή τῆς σχέσης ἐπιτήρησης. Ὁ καταναλωτής τῶν μέσων μαζικῆς ἐπικοινωνίας ταυτίζεται κατ' εὐθεῖαν μέ τόν ἐπιτηροῦντα «φιλελεύθερο-ὀρθολογικό ἄνθρωπο», ἐπειδή ὑποτίθεται ὅτι αὐτόν ἐκπροσωπεῖ ἡ «ματιά» τῶν ΜΜΕ, χωρίς πάντοτε νά συνειδητοποιεῖ ὅτι αὐτό πού στήν πραγματικότητα συμβαίνει εἶναι ὅτι *καί πάλι ἐπιτηρεῖται*, ἀπό τά ἴδια τά μέσα μα-

ζικῆς ἐπικοινωνίας, *ὡς πρός αὐτό τό ὁποῖο ἐπιτηρεῖ.*[42] Ἡ ὑποκατάσταση τῆς ἰδέας τῆς ἐπιτηρητικῆς, *οἰκουμενικά* φιλελεύθερης καί ὀρθολογικῆς κοινῆς γνώμης, μέ τήν ὁποία ταυτίζεται ὁ δέκτης τῶν ΜΜΕ, ἀπό μιά παντογνώστρια ἡγεμονική *ἐθνική* «κοινή γνώμη», μέ τήν ὁποία ἐπίσης θά ταυτίζεται ὁ δέκτης τῶν ΜΜΕ, εἶναι τίς περισσότερες φορές εὔκολα πραγματοποιήσιμη, δεδομένου ἑνός ἐγγενῶς ἐθνικιστικοῦ —ὅπως ἔχει ὑποστηρίξει καί ὁ Ernest Gellner[43]— στοιχείου τῶν μέσων μαζικῆς ἐπικοινωνίας. Τά μέσα μαζικῆς ἐπικοινωνίας εἶναι δυνάμει ἐθνικιστικά, στό βαθμό πού συνεπεκτείνονται μέ τήν πιό καταχθόνια πραγματολογική ἐπικράτεια: καταχθόνια διότι συγκροτεῖ *ἡ ἴδια* τήν σφαίρα τῆς *ἀτομικῆς* ὑποκειμενικότητας, *ἀλλά κατά τρόπο μή ἀναστρέψιμο.* Ἀναφέρομαι στήν ἐπικοινωνιακή ἐπικράτεια τῆς ἐθνικῆς (ἤ «μητρικῆς») γλώσσας.[44]

Καλῶς ἐχόντων τῶν πραγμάτων, ἡ διανόηση θά ἔπρεπε νά βρίσκεται στόν ἀντίποδα τῶν μέσων μαζικῆς ἐπικοινωνίας ὡς πρός αὐτό εἰδικά τό ζήτημα· νά εἶναι δηλαδή *ἀντι*-ἐθνικιστική, ἄν δεχτοῦμε ὅτι διανοούμενος εἶναι κάποιος πού ἀναγνωρίζει στή γλώσσα, δηλαδή στό λόγο, κάτι παραπάνω ἀπό τό νά μπορεῖς νά συνεννοεῖσαι μέ τόν (ὁμοεθνῆ) γείτονα.

42. Βλ. Δοξιάδης, 1994α.
43. Βλ. Gellner, 1983, σ. 127.
44. Μέ αὐτά τά ζητήματα θά ἀσχοληθῶ ἀναλυτικότερα στό Δεύτερο Μέρος.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΦΗΓΗΣΗ

«Ὡς τρόπος ὕπαρξης τοῦ ὁτιδήποτε μᾶς δίνεται μέσα στήν ἐμπειρία, ἡ Ἱστορία ἔχει κατά συνέπεια καταστεῖ τό ἀναπόφευκτο τῆς σκέψης μας· σέ αὐτό ἀναμφίβολα δέν διαφέρει καί τόσο ἀπό τήν κλασική Τάξη».

MICHEL FOUCAULT

«Τά θυμίζω ὅλα αὐτά γιά νά ἐπισημάνω [...] ὅτι ὁ ἑλληνικός μαρξισμός καί οἱ μαρξιστογενεῖς λαϊκιστικές θεωρήσεις θά νομιμοποιοῦνταν νά διεκδικήσουν, καί χωρίς νά χρειαστεῖ νά ἀλλοιώσουν τίς γενικότερες ἑρμηνεῖες πού πρότειναν, αὐτή τουλάχιστον τήν πλευρά τῆς κοραϊκῆς παράδοσης. Δέν τό ἔκαναν. Ἕνας ἀπό τούς λόγους πού θά μποροῦσε νά ἐξηγήσει παρόμοια στάση εἶναι αὐτή ἡ ἐντυπωσιακή ἔλλειψη συνέχειας καί διαχρονικῆς μνήμης πού χαρακτηρίζει τά νεωτερικά, ἰδίως, κινήματα. Γι' αὐτά ἡ ἱστορία ἀρχίζει, πάντα σχεδόν, ἀπό τόν ἑαυτό τους, καί τά δικαιωτικά παραδείγματα ἀντλοῦνται, κατά κανόνα, ἀπό ἕνα μακρινότερο παρελθόν· ἡ πρόσφατη παράδοση, ὅταν δέν εἶναι ἄγνωστη, μοιάζει νά ἐνοχλεῖ καί νά μπερδεύει, ἴσως γιατί τῆς λείπει ἡ ἐπιθυμητή σαφήνεια καί ἡ καθαρότητα τῶν γραμμῶν πού ἐπιζητεῖται σ' αὐτές τίς περιπτώσεις».

ΦΙΛΙΠΠΟΣ ΗΛΙΟΥ

1. ΓΕΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

Σέ παλαιότερο κείμενό μου,[1] εἶχα ὑποστηρίξει τήν ἄποψη ὅτι τό ἰδεολόγημα τῆς «ἐθνικοφροσύνης», ὅπως αὐτό εἶχε ἐμφανιστεῖ στήν προδικτατορική Ἑλλάδα, δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὅτι ἀποτελοῦσε κυρίαρχη ἰδεολογία, ἄν δεχτοῦμε ὅτι ἰδεολογική κυριαρχία σημαίνει τήν ἱκανότητα μιᾶς ἰδεολογίας νά συγκροτεῖ, κατά τρόπο ἀποτελεσματικό, ἄτομα ὡς ὑποκείμενα. Καί μέ αὐτήν ἀκριβῶς τήν ἔννοια εἶχα ἐπίσης διατυπώσει τήν ἄποψη ὅτι ἡ ἐθνικοφροσύνη διακρίνεται ὡς ἰδεολογία ἀπό τόν ἐθνικισμό.

Στό ἴδιο κείμενο εἶχα ἀκόμη συνδέσει τήν ἐμφάνιση τοῦ φαινομένου πού θά μποροῦσε νά ἀποκληθεῖ σύγχρονος ἑλληνικός ἐθνικισμός μέ τήν ἰδιάζουσα ἐκείνη μορφή λαϊκισμοῦ πού συναντᾶ κανείς στήν Ἑλλάδα μετά τή μεταπολίτευση, καθώς καί μέ τό ἰδεολόγημα τοῦ «ἀντι-ἰμπεριαλισμοῦ».

Τά γεγονότα πού σημαδεύουν τίς ἐκφάνσεις τοῦ ἐθνικιστικοῦ ἰδεολογήματος στήν Ἑλλάδα σήμερα νομίζω ὅτι συνηγοροῦν ὑπέρ αὐτῆς τῆς ἄποψης: Οἱ κύριοι φορεῖς τῶν ἐθνικιστικῶν δυνάμεων στή σημερινή Ἑλλάδα κατανέμονται κατά τό μῆκος σχεδόν ὁλόκληρου τοῦ πολιτικο-ἰδεολογικοῦ φάσματος. Ἀκόμη καί τό κόμμα τῆς «Πολιτικῆς Ἄνοιξης» ἐπιμένει νά αὐτοτοποθετεῖται στό κέντρο τοῦ ἐν λόγω φάσματος. Στά μέσα μαζικῆς ἐπικοινωνίας καί στήν καθημερινή ὁμιλία καί πρακτική παρατηρεῖ κανείς τά τελευταῖα χρόνια ὅτι ἐπικρατεῖ μιά ἐθνικίζουσα *συναίνεση*. Δέν χρειάζε-

1. Δοξιάδης, 1993α.

ται νά εἶναι κανείς δεξιός —ἀλλά οὔτε βέβαια καί ἀριστερός— προκειμένου νά συμφωνεῖ σέ γενικές γραμμές μέ τίς γνωστές ἀπόψεις γιά τά περίφημα «ἐθνικά μας θέματα».

Τό ἐρώτημα πού τίθεται ὅμως τώρα εἶναι τό ἑξῆς: Ἔστω καί ἄν δεχτοῦμε ὅτι ὁ σημερινός ἐθνικισμός πέτυχε κάτι πού γιά τήν ἐθνικοφροσύνη εἶχε ἀποδειχτεῖ ἀκατόρθωτο, δηλαδή τή δημιουργία μιᾶς εὐρύτατης συναίνεσης, αὐτό ἀρκεῖ ἄραγε γιά νά θεωρήσουμε ὅτι ὁ ἐθνικισμός στήν Ἑλλάδα σήμερα ἀποτελεῖ μιά κυρίαρχη ἰδεολογία, μέ τήν ἔννοια ὅτι συγκροτεῖ ὑποκείμενα, ἀποτελεσματικά καί σέ μεγάλη κλίμακα; Πόσο μᾶλλον δεδομένου ὅτι ἡ γενεαλογική, τρόπον τινά, σύνδεση τοῦ σύγχρονου ἑλληνικοῦ ἐθνικισμοῦ μέ τόν ἑλληνικό μεταδικτατορικό λαϊκισμό ὑποδηλώνει, μεταξύ ἄλλων, τήν πιθανή *ἀπουσία* ἀληθινῆς ἰδεολογικῆς κυριαρχίας, στό βαθμό πού, ὅπως εἶχα ὑποστηρίξει, αὐτό ἀκριβῶς εἶναι καί τό ἰδιάζον χαρακτηριστικό τοῦ δεύτερου.

Τό ἐρώτημα αὐτό, πέραν τοῦ νά ἀποτελεῖ ἁπλῶς μιά πρόκληση στά θεωρητικά καί μεθοδολογικά ἐργαλεῖα πού μέχρι τώρα ἔχω χρησιμοποιήσει, τίθεται καί μέ ὅρους ἀρκετά ἐπείγουσας σημασίας ἀπό πρακτική πολιτική ἄποψη: Πόσο πιθανό εἶναι νά ἐμπλακεῖ ἡ Ἑλλάδα στό ἐγγύς μέλλον σέ πόλεμο γιά τόν ὁποῖο θά εἶναι κυρίως ὑπεύθυνη ἡ ἴδια; Ἤ, πόσο πιθανό εἶναι νά ἐξελιχθοῦν στό ἐγγύς μέλλον τά ἐσωτερικά κοινωνικο-πολιτικά πράγματα στήν Ἑλλάδα πρός μιά αὐταρχική κατεύθυνση, εἴτε μέ μιά ραγδαία εἴτε μέ μιά βαθμιαία ἀλλά σταθερή ὑποβάθμιση τῶν δημοκρατικῶν θεσμῶν, πού δέν θά προέρχεται ἁπλῶς ἀπό κάποιους μεμονωμένους σκοτεινούς ὑπονομευτικούς κύκλους, ἀλλά πού θά ἔχει τήν ἐνεργό ὑποστήριξη σημαντικοῦ τμήματος τοῦ κοινωνικοῦ σώματος, συμπεριλαμβανομένων καί τῶν μεσαίων καί κατώτερων τάξεων;

Τό εἶδος τῆς ἀνάλυσης πού ἐπιχειρῶ ἀπέχει βέβαια μερικά μεθοδολογικά ἔτη φωτός τόσο ἀπό ἕναν μαρξιστικοῦ τύπου ἱστορικό ντετερμινισμό, ὅσο καί ἀπό τίς διάφορες ἐκδοχές τοῦ ἐμπειριστικοῦ θετικισμοῦ. Κατά συνέπεια, τό ἐρώτημα «πόσο πιθανό» δέν θά ἔπρεπε νά ἐκληφθεῖ ὡς ἀναφερόμενο στή δυνατότητα στατιστικῆς μέτρησης ἤ σέ κάποιου ἄλλου εἴδους παρόμοιο πιθανολογικό προσδιορισμό. Τό ἐρώτημα μᾶλλον θά πρέπει νά θεωρηθεῖ ὅτι ἀναφέρεται στήν ἔκφραση ἀνησυχίας: «Πόσο πρέπει νά ἀνησυ-

χοῦμε;» Θά ἦταν ἴσως μιά κατατοπιστικότερη ἐκδοχή του. Καί σ' αὐτή τήν ἐκδοχή εἶναι προφανές ὅτι ἡ ἀπάντηση δέν μπορεῖ νά δοθεῖ μέ αὐστηρά ποσοτικά κριτήρια. Καί ὄχι μόνον διότι δέν πρόκειται γιά κάποιο ποσοτικά μετρήσιμο μέγεθος, ἀλλά καί διότι ἐδῶ πρόκειται γιά μιά περίπτωση ὅπου ὁ παράγων τῆς ὑποκειμενικότητας εἶναι τόσο καθοριστικός ὥστε ἡ ὁποιαδήποτε δυνατότητα πρόβλεψης νά αὐτοαναιρεῖται ἐκ τῶν προτέρων: Ὅσο περισσότερο ἀνησυχοῦμε —καί δεδομένου ὅτι τό «ἐμεῖς» πού ἀνησυχεῖ στήν προκειμένη περίπτωση εἶναι ἐπίσης ἀπροσδιόριστο— τόσο μειώνεται ὁ κίνδυνος, ἑπομένως τόσο *λιγότερο* θά πρέπει νά ἀνησυχοῦμε.

Τό θεωρητικό πλαίσιο τῆς προσέγγισης ἔχει ἤδη τεθεῖ ἀρχικά στό Πρῶτο Μέρος. Στόχος μου, μέ ἄλλα λόγια, θά εἶναι νά κάνω ὁρισμένες ἐνδεικτικές ἀναφορές στή σύγχρονη ἑλληνική ἰδεολογία, ἀφ' ἑνός ὡς πρός τήν βασική διάκριση μεταξύ πραγματολογικῆς καί λειτουργικῆς ἐπικρατειακότητας, καί ἀφ' ἑτέρου ὡς πρός τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο αὐτές συνδυάζονται. Στήν καλύτερη περίπτωση, αὐτό πού θά διαφανεῖ κατά τήν ἀνάλυση τῶν διαπλοκῶν αὐτῶν τῶν δύο τύπων ἰδεολογιῶν στή σύγχρονη Ἑλλάδα εἶναι ἀκριβῶς ὁ τρόπος συγκρότησης ὑποκειμένων ὡς πρός τό κατ' ἐξοχήν στοιχεῖο τῆς ἀποτελεσματικότητας σ' αὐτή τή διαδικασία συγκρότησης: ἤτοι, τό στοιχεῖο τῆς *πειθαρχίας* —τό ὁποῖο, ὅπως ἔχω ἤδη ἐπισημάνει, τίθεται μέ διαφορετικούς ὅρους στούς δύο διαφορετικούς τύπους ἰδεολογιῶν, χωρίς ὅμως αὐτό νά σημαίνει ὅτι δέν βρίσκονται τρόποι νά ἐπιλύεται τό πρόβλημα τῆς ἀνομοιογένειας μεταξύ αὐτῶν τῶν διαφορετικῶν εἰδῶν ἰδεολογικῆς πειθαρχίας,[2] διά μέσου πιθανῶν μεταξύ τους συναρθρώσεων.

Μ' ἄλλα λόγια, αὐτό σημαίνει ὅτι ἐνῶ οἱ ἀντιφάσεις μεταξύ τῶν δύο κύριων ἀντιπροσωπευτικῶν ἰδεολογιῶν τοῦ πραγματολογικοῦ- καί τοῦ λειτουργικοῦ-ἐπικρατειακοῦ τύπου, ἤτοι τοῦ ἐθνικισμοῦ καί τοῦ φιλελευθερισμοῦ-ὀρθολογισμοῦ ἀντίστοιχα, πιθανόν νά ἀποτελοῦν καί τά ὅρια γιά τήν ἀποτελεσματικότητα τῆς πειθαρχίας

2. Ἐπ' αὐτοῦ, βλ. καί Δοξιάδης, 1994α.

τοῦ ἑνός ἤ τοῦ ἄλλου τύπου, μπορεῖ ἀπό τήν ἄλλη ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο αὐτές συναρθρώνονται νά εἶναι τέτοιος ὥστε ὁ πρῶτος τύπος πειθαρχίας νά ἐνισχύεται ἀπό τόν δεύτερο (ἤ/καί ἀντιστρόφως).

Ὁ συλλογικός τόμος *Ψυχανάλυση καί Ἑλλάδα* ἀρχίζει μ' ἕνα γνωστό μικρό κείμενο τοῦ Freud: «Γράμμα στόν Ρομαίν Ρολλάν (Μιά διαταραχή τῆς μνήμης πάνω στήν Ἀκρόπολη)».[3] Ὁ Freud ἀφηγεῖται ὅτι σέ μιά ἐπίσκεψη μέ τόν ἀδερφό του στήν Ἀκρόπολη τό 1904 (τό κείμενο εἶναι γραμμένο τό 1936), εἶχε τήν αἴσθηση τοῦ μή πραγματικοῦ, τό «συναίσθημα τοῦ ἀλλόκοτου» (Entfremdungsgefühl), ὅπως τό χαρακτηρίζει: Σάν νά εἶχε παλιά ἀμφισβητήσει τήν πραγματική ὕπαρξη τῆς Ἀκρόπολης, πράγμα, κατά τόν ἴδιο τό Freud, ἀδύνατο. Ὁ Freud ἀναλύει τελικά τό περίεργο αὐτό συναίσθημα ὡς συνέπεια τῶν ἀσυνείδητων ἐνοχῶν του πρός τόν πατέρα του, ὁ ὁποῖος δέν ἦταν ἰδιαίτερα καλλιεργημένος καί γιά αὐτόν ἡ Ἀκρόπολη δέν σήμαινε καί πολλά πράγματα: ἑπομένως ἡ Ἀκρόπολη γιά τόν Freud συμβόλιζε τήν ἀπελευθέρωση ἀπό τήν πατρική ἐξουσία, τόν τόπο φυγῆς ἀπό αὐτήν, καί ταυτόχρονα τήν κοινωνική καί ἐπιστημονική προσωπική καταξίωση τοῦ ἴδιου τοῦ Freud: τό ξεπέρασμα τοῦ πατέρα, ἀπ' ὅλες τίς ἀπόψεις, τόν συμβολικό του θάνατο.

Τό αἴσθημα ἐνοχῆς ἴσως ἐπαρκεῖ γιά νά ἐξηγήσει αὐτό πού ἔνιωθαν ὁ Freud μέ τόν ἀδερφό του πρίν πᾶνε στήν Ἀκρόπολη, ὅταν ἦταν ἀκόμα στήν Τεργέστη: μιά δυσφορία, μιά ἀνεξήγητη ἀκεφιά καί ἀναποφασιστικότητα ὅσον ἀφορᾶ τό ταξίδι τους στήν Ἀθήνα —ἕνα ψυχολογικό γεγονός τό ὁποῖο ὁ Freud συνδέει ἄμεσα μέ ἐκεῖνο τῆς Ἀκρόπολης καί στήν ἀνάλυση τοῦ ὁποίου στηρίζει καί τήν ἑρμηνεία τοῦ δευτέρου.[4] Δέν ἐπαρκεῖ, κατά τήν ἄποψή μου,

3. Freud, 1984. Οἱ τρεῖς ἀκόλουθες παράγραφοι εἶχαν συμπεριληφθεῖ καί σέ ἀνακοίνωσή μου (μέ τίτλο: «Γιά τήν ἰδεολογία τοῦ ἐθνικισμοῦ») στό ἐπιστημονικό συμπόσιο «Ἔθνος-κράτος-ἐθνικισμός» τῆς Ἑταιρείας Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καί Γενικῆς Παιδείας (Ἀθήνα, 21 καί 22 Ἰανουαρίου 1994). Βλ. Δοξιάδης, 1995, σσ. 41-43.

4. Βλ. Freud, 1984, ἰδίως σ. 19.

ἀπό μόνο του, γιά νά ἐξηγήσει τήν αἴσθηση τοῦ μή πραγματικοῦ.

Ἐπαρκεῖ μόνο γιά τό ἀρνητικό σκέλος αὐτῆς τῆς αἴσθησης. Ὁ συμβολικός *θάνατος* τοῦ πατέρα ὄντως ἐπισύρει ἀσυνείδητα αἰσθήματα ἐνοχῆς. Ἡ αἴσθηση τοῦ μή πραγματικοῦ ὅμως ἀναφέρεται σέ κάτι ἄλλο: σέ αὐτό πού ἐν μέρει *ὑποκαθιστᾶ* τόν πατέρα μετά τό συμβολικό θάνατό του, ὡς «ἰδεῶδες τοῦ ἐγώ»:[5] στήν προκειμένη περίπτωση, στό ἐσωτερικευμένο συλλογικό ἰδεῶδες τοῦ ἑλληνο-εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, στό ἐσωτερικευμένο ἰδεῶδες τοῦ κάθε μορφωμένου Εὐρωπαίου. Γιά τόν ἱδρυτή τῆς ψυχανάλυσης, ἡ αἴσθηση τοῦ μή πραγματικοῦ τήν ὥρα πού βλέπει τήν Ἀκρόπολη μᾶλλον σχετίζεται ἑπομένως ἁπλῶς μέ τό ὅτι γιά τόν ἴδιο καί γιά τίς θεωρίες του αὐτό πού βλέπει δέν εἶναι παρά ἕνα φάντασμα — παρόμοιο μέ ἐκεῖνο τοῦ πατέρα, πού, καλῶς ἐχόντων τῶν πραγμάτων, παραμένει στό ὑπερ-ἐγώ[6] καί δέν ἐμφανίζεται μπροστά μας.

Ἐδῶ, σ' αὐτή τήν παράξενη ψυχολογική ἐμπειρία τοῦ Freud ἐπάνω στήν Ἀκρόπολη, μποροῦμε λοιπόν νά ἐντοπίσουμε αὐτό πού κατά τήν ἐκτίμησή μου ἀποτελεῖ τό θεμελιῶδες «παράδοξο» τοῦ νεωτερικοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἑλληνοκεντρισμοῦ. «Παράδοξο» πού βιώνεται ὡς παράδοξο κυρίως ἀπό ἐμᾶς τούς Ἕλληνες: γιά τούς Εὐρωπαίους δέν φαίνεται νά ἔχει καί τόση σημασία, ὅπως προδίδει ἄλλωστε καί ἡ ἐν τέλει ἀνεπαρκής σημασία πού δίνει σ' ἐκεῖνο τό γεγονός ὁ ἴδιος ὁ Freud, ἡ ὁποία διαφαίνεται ἀπό τήν ἐντυπωσιακά ἐλλιπή ἑρμηνεία πού προτείνει.

Τό παράδοξο στό ὁποῖο ἀναφέρομαι θά φωτισθεῖ καλύτερα ἄν τό σχηματοποιήσουμε διακρίνοντας τή χαρακτηριστικότερη ἴσως ἔκφανσή του στό γνωστό στίχο τοῦ Byron: «'T is Greece, but living Greece no more!». Φαίνεται ὅτι στό μυαλό τῶν Εὐρωπαίων, στό πολιτικό ἀσυνείδητο τῆς εὐρωπαϊκῆς διανόησης, μ' ἄλλα λόγια, στήν εὐρωπαϊκή ἰδεολογία, ἡ Ἑλλάδα, ἔστω καί πάνω ἀπό ἑνάμισι αἰώνα μετά τήν ἵδρυση τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους, ποτέ δέν ἔπαψε νά εἶναι αὐτό πού ἦταν γιά τό Βύρωνα καί ἐπί Τουρκοκρατίας: μιά ζωντανή νεκρή.[7]

5. Βλ. Laplanche καί Pontalis, 1973, σσ. 144-145.
6. Βλ. ibid., σσ. 435-438.
7. Βλ. Γεωργαντᾶ, 1992, σσ. 17-21.

Τό παράδοξο βέβαια ἀρχίζει νά ἰσχύει ἀπό τήν στιγμή πού ἐκπληρώνεται ὁ πόθος τοῦ Βύρωνα καί τό ἑλληνικό πνεῦμα ζωντανεύει καί ἀποκτᾶ σάρκα καί ὀστᾶ: ἤτοι τήν ἐλεύθερη πλέον νεοελληνική ἐπικράτεια. Καί ἐδῶ παίρνουμε μιά πρώτη γεύση τῆς ἀντίφασης μεταξύ πραγματολογικῆς καί λειτουργικῆς ἐπικρατειακότητας ὡς πρός τήν ἑλληνική ἐθνική ἰδεολογία, ἀλλά —καί τούτη εἶναι μιά ἄλλη ὄψη τοῦ παράδοξου— μέ ἀναφορά στίς δύο βασικές μορφές τοῦ *εὐρωπαϊκοῦ* ἑλληνοκεντρισμοῦ: Ὁ *ρομαντικός* ἑλληνοκεντρισμός, ὅπως αὐτός ἐκπροσωπεῖται κυρίως ἀπό τό Βύρωνα, εἶναι ἕνας *πραγματολογικός-ἐπικρατειακός* ἑλληνοκεντρισμός, στό βαθμό πού στηρίζεται στό αἴτημα τῆς ἀναπαραστασιακῆς ρύθμισης ἑνός πραγματικοῦ γεωγραφικοῦ χώρου μέ βάση τό τί πρέπει νά εἶναι ἡ ἱστορική συνέχεια τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας: ἡ νεοελληνική ἐπικράτεια λοιπόν ὡς πιστή γεωγραφική ἀπεικόνιση, τρόπον τινά, τοῦ πραγματικοῦ χώρου ὅπου κατοικοῦσαν οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες, καί κατά συνέπεια τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Ἱστορίας. Ὁ καθαυτό *νεωτερικός* ἑλληνοκεντρισμός, ἀπό τήν ἄλλη, εἶναι ἕνας *λειτουργικός-ἐπικρατειακός* ἑλληνοκεντρισμός, στό βαθμό πού ἀντιλαμβάνεται τό ἑλληνικό πνεῦμα ὡς τόν «ἐσωτερικευμένο ἐπιτηρητή», τρόπον τινά, τοῦ κάθε πολιτισμένου ἀνθρώπου: ἄν, ἐπανερχόμενοι στή θεματική τοῦ Πρώτου Μέρους, θεωρήσουμε ὅτι γιά τή νεωτερική ἰδεολογία ὁ κόσμος δέν εἶναι παρά μιά —δυνάμει— πανοπτική, δηλαδή λειτουργική, ἐπικράτεια, τότε τό λειτουργικό κέντρο αὐτῆς τῆς ἐπικράτειας, ὁ παρατηρητής τοῦ «κεντρικοῦ πύργου», εἶναι ἡ Ἀκρόπολη: τό σύμβολο τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος· τό ὁποῖο ὅμως, ὅπως καί στό Πανοπτικό, δέν φαίνεται, ἔχει ἐσωτερικευθεῖ: συγκροτεῖ τό ἰδεῶδες τοῦ ἐγώ τοῦ οἱουδήποτε λειτουργοῦντος σωστά —δηλαδή φιλελεύθερου-ὀρθολογικοῦ— ἀνθρώπου.

Αὐτός ὁ λειτουργικός ἑλληνοκεντρισμός εὔκολα συνεπεκτείνεται ἐπομένως μέ τόν περίπου ταυτόσημο μέ αὐτόν λειτουργικό *εὐρωκεντρισμό*:[8] Ἡ Εὐρώπη ὄχι ὡς ἐμπειρική ἱστορική ἤ γεωγραφική ὀντότητα —ὄχι δηλαδή ὡς πραγματολογική ἐπικράτεια—

8. Γιά τή σχέση μεταξύ εὐρωκεντρισμοῦ καί ἑλληνοκεντρισμοῦ, βλ. καί Lambropoulos, 1993.

ἀλλά ὡς *λειτουργική* ὀντότητα: ἔτσι ὅπως τήν ὁρίζει καί ὁ Valéry σέ ἕνα κείμενό του γιά τήν κρίση τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος.[9]

Ἴσως ἡ πιό χαρακτηριστική ἰδεολογική ἔκφανση τῆς σύμπτωσης μεταξύ αὐτῶν τῶν δύο λειτουργικῶν ἐπικρατειῶν ἀναδεικνύεται στήν ἄποψη ὅτι εἶναι ὀρθό τά ἐλγίνεια μάρμαρα νά βρίσκονται στό Λονδίνο, ἄν δεχτοῦμε ὅτι ἐκεῖ βρίσκεται τό κέντρο τῆς λειτουργικῆς ἐπικράτειας τοῦ εὐρωπαϊκοῦ, καί κατά συνέπεια τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ πνεύματος: Ὁ Freud ἴσως δέν θά ἔνιωθε τήν ἴδια αἴσθηση τοῦ μή πραγματικοῦ στό Βρετανικό Μουσεῖο.

Εἶναι σαφές: Πέρα ἀπό τά ὅποια στρατηγικά ἤ ἄλλα συμφέροντα τῶν Μεγάλων Δυνάμεων, στό ἐπίπεδο τῆς ἰδεολογίας, ἡ ἐνεργός συμπαράσταση στόν ἀγώνα γιά τήν ἐγκαθίδρυση τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους ἀπό τήν πλευρά τῶν δυτικο-εὐρωπαϊκῶν χωρῶν ὀφείλεται στή ρομαντική, δηλαδή ἐν τέλει πραγματολογική-ἐπικρατειακή, συνιστῶσα τῆς εὐρωπαϊκῆς ἰδεολογίας, καί ὄχι στήν αὐστηρά νεωτερική. Γιά τή δεύτερη, τό ἀρχαῖο ἑλληνικό πνεῦμα ὑπάρχει οὕτως ἤ ἄλλως «λειτουργικά», στόν ἴδιο τόν νεωτερικό εὐρωπαϊκό πολιτισμό, ἑπομένως δέν ἔχει ἀνάγκη ἀπό πραγματολογική-ἐπικρατειακή ἔκφραση.

Ὁ ρομαντισμός ὅμως ἀπό μόνος του, ὅπως καί ὁποιαδήποτε πραγματολογική-ἐπικρατειακή ἰδεολογία, ἔχει τό ἑξῆς μειονέκτημα: ἀπό τή στιγμή πού γίνεται εἰσαγώγιμο προϊόν σέ μιά ἄλλη χώρα, δύσκολα ἐλέγχεται. Στό χῶρο τῶν ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου,[10] στό χῶρο μ' ἄλλα λόγια τῆς ἐπίσημης ἑλληνικῆς ἰδεολογίας ὅπως αὐτή διαμορφώθηκε τόν 19ο αἰώνα μετά τήν ἵδρυση τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους, βλέπουμε ὅτι ἡ ρομαντική καί ἱστορικιστική ἀντίληψη γιά τή συνέχεια τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους ἀπό τήν ἀρχαιότητα μέχρι τή σύγχρονη ἐποχή, καί ἑπομένως ἡ ἀφηγηματική νομιμοποίηση τῆς ἑλληνικῆς ἐπικράτειας ἐπάνω σέ αὐτήν ἀκριβῶς τή βάση, προσλαμβάνει μιά δυναμική διάσταση πού αὐτονομεῖται ἀπό τίς

9. Βλ. Derrida, 1989, σ. 124: «Νά μέ συγχωρήσετε», λέει ὁ Valéry, «ἄν δίνω σ' αὐτές τίς λέξεις "Εὐρώπη" καί "εὐρωπαϊκός" μιά σημασία κάτι παραπάνω ἀπό γεωγραφική, κάτι παραπάνω ἀπό ἱστορική· ἤτοι, τρόπον τινά, *λειτουργική*».

10. Βλ. Δημαρᾶς, 1989, ἰδίως σσ. 283-299.

δυτικές καί κεντρο-εὐρωπαϊκές της καταβολές.[11]

Ἐδῶ προκύπτει μιά πρόσθετη ἔκφανση τοῦ μή ἀντιστρέψιμου χαρακτήρα τῆς πραγματολογικῆς ἐπικρατειακότητας. Ἡ χρονική συνέχεια τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας καταξιώνεται, ἀναπόφευκτα, ὡς τό ἴδιο μή ἀμφισβητήσιμη ὅσο καί ἡ χωρική συνέχεια τῆς αὐτόνομης ἑλληνικῆς ἐπικράτειας. Ἡ ἑλληνική ἱστορία καί γεωγραφία βρίσκονται τελικά ἡ μία ὡς πρός τήν ἄλλη σέ μιά *ἀμφίδρομη* κλασική σχέση ἀναπαριστῶντος-ἀναπαριστωμένου. Ὁ ρομαντισμός καί ὁ ἱστορικισμός, ὅπως ἄλλωστε καί στίς περιπτώσεις τῶν περισσοτέρων ἐθνικῶν ἰδεολογιῶν, λειτουργοῦν νομιμοποιητικά ἐν σχέσει πρός τήν πραγματολογική ἐπικράτεια τοῦ ἔθνους-κράτους, στό βαθμό πού *καί οἱ ἴδιοι* στηρίζονται σέ κάποια πραγματολογική ἐπικράτεια: Ἡ Ἱστορία στήν περίπτωση τοῦ ἱστορικισμοῦ, ἤ κάποια ὑποκατηγορία της (ἔθνος, τάξη, φυλή), κατέχει τήν δομική θέση τοῦ παντογνώστη ἀφηγητῆ, γιά τόν ὁποῖο τά πάντα μέσα στήν ἐπικράτεια τῆς ἀφήγησης εἶναι μή ἀντιστρέψιμα, ἐφ' ὅσον γι' αὐτόν ὁποιαδήποτε ἀντιστροφή θά ἀμφισβητοῦσε τήν ἴδια τήν Τάξη τῶν γεγονότων τῆς ἀφήγησης καί κατ' ἐπέκτασιν τήν ἴδια του τήν παντογνωσία.

Παρ' ὅλα αὐτά, θά 'ταν βέβαια ὑπερβολικά ἁπλουστευτικό νά ὑποστηρίξει κανείς ὅτι μόνον αὐτή ἡ πλευρά τοῦ ἑλληνοκεντρισμοῦ εἰσήχθη στήν Ἑλλάδα. Οἱ ἰδεολογικές ἐπιπτώσεις τῆς ἵδρυσης ἑνός συνταγματικοῦ καί κοινοβουλευτικοῦ νεωτερικοῦ κράτους θά 'ταν ἄστοχο ἄν θεωροῦνταν ὡς φαινόμενα ἐπιφανειακῆς μόνον σημασίας —ὡς ἁπλές ἀντανακλάσεις, γιά παράδειγμα, τῆς προσπάθειας τῆς νεοελληνικῆς κοινωνίας γιά καπιταλιστικό ἐκσυγχρονισμό στήν οἰκονομία. Ἔχω ὑποστηρίξει ἀλλοῦ[12] ὅτι τό ἰδεολογικό δίδυμο τοῦ (καντιανοῦ) φιλελευθερισμοῦ-ὀρθολογισμοῦ στή νεώτερη Ἑλλάδα δέν *φαίνεται* νά ἔχει κυριαρχήσει, τουλάχιστον ὅπως φαίνεται νά ἔχει κυριαρχήσει στίς δυτικο-εὐρωπαϊκές χῶρες. Αὐτό ὅμως εἶναι τό ζητούμενο: Χωρίς νά θεωρῶ ὅτι εἶναι δυνατόν στά πλαίσια αὐτοῦ ἐδῶ τοῦ κειμένου νά γίνει μιά πλήρης τεκμηρίωση αὐτῆς τῆς διαπίστωσης, ἴσως ἀπό τήν ἄλλη ὁ

11. Βλ. ibid., σσ. 391-410, Ἠλιού, 1989, καί Tsoukalas, 1993.
12. Δοξιάδης, 1993α.

κεντρικός στόχος τῆς προβληματικῆς πού ἀναπτύσσω ἐδῶ νά μήν ἀπέχει καί πολύ ἀπό τό νά καταδειχθοῦν ὁρισμένες ὄψεις αὐτῆς τῆς —πιθανῆς, ἔστω— ἔλλειψης ἰδεολογικῆς κυριαρχίας.

Στό Πρῶτο Μέρος διατύπωσα τήν ἄποψη ὅτι ἕνας τρόπος, ἴσως ὁ σημαντικότερος καί πιό ἀποτελεσματικός, μέ τόν ὁποῖο ἐπιτυγχάνεται ὁ συνδυασμός μεταξύ τῆς λειτουργικῆς ἐπικρατειακότητας τοῦ φιλελευθερισμοῦ-ὀρθολογισμοῦ καί τῆς πραγματολογικῆς ἐπικρατειακότητας τοῦ ἐθνικισμοῦ εἶναι ὁ μηχανισμός καί ἡ λειτουργία τῶν μέσων μαζικῆς ἐπικοινωνίας. Τήν ἄποψή μου αὐτή τήν στήριξα κυρίως στό ὅτι ἡ δομή τῶν ΜΜΕ εἶναι τέτοια ὥστε τό στοιχεῖο τῆς ἀντιστρεψιμότητας νά λειτουργεῖ παγιδευτικά: Τά ΜΜΕ, ἀρχικά καί ἐκ πρώτης ὄψεως κατ' ἐξοχήν ὁ θεσμός πού καταδεικνύει τήν ἀντιστρεψιμότητα τοῦ πανοπτισμοῦ, ὁ τρόπος δηλαδή μέ τόν ὁποῖο τό ὁποιοδήποτε μέλος τῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας, ἑπομένως ὁ ὁποιοσδήποτε ἐπιτηρούμενος, εἶναι σέ θέση νά ἐπιτηρεῖ ὁ ἴδιος,[13] εἶναι ἔτσι διατεταγμένα ὥστε ὁ «ἐπιτηρῶν ἐπιτηρούμενος» τελικά καί πάλι νά ἐπιτηρεῖται, ὡς πρός αὐτό τό ὁποῖο ἐπιτηρεῖ. Αὐτός ὅμως ὁ παγιδευτικός μηχανισμός δέν ἐξηγεῖ ἀπό μόνος του τό πῶς τελικά ὑποκαθίσταται ἡ φιλελεύθερη-ὀρθολογική «κοινή γνώμη» πού ἀποτελεῖ τόν ἀόρατο ἐπιτηρητή τοῦ μηχανισμοῦ τῶν ΜΜΕ ἐν γένει ἀπό μιά ἐξ ἴσου ἀόρατη καί ἐπιτηρητική *ἐθνικιστική* κοινή γνώμη. Τό ὅτι ἡ ἐπικράτεια τῶν ΜΜΕ, ὅπως ἐπίσης ἐπισήμανα, συνήθως συνεπεκτείνεται μέ τήν πραγματολογική ἐπικράτεια τῆς ἐθνικῆς γλώσσας δέν ἐπαρκεῖ πλήρως ὡς ἐξήγηση· αὐτό ἴσως ἀποτελεῖ ἀναγκαία ἀλλά ὄχι καί ἱκανή συνθήκη: Τά ΜΜΕ δέν εἶναι πάντα καί σέ ὅλες τίς χῶρες ἐθνικιστικά (οὔτε κάν σέ ὅλες τίς χῶρες πού εἶναι γλωσσικά «ἀνάδελφες», καί ἑπομένως γλωσσικά ἀπομονωμένες).

Αὐτό ὅμως τό τελευταῖο στοιχεῖο μᾶς παρέχει τήν κατεύθυνση πρός τήν ὁποία θά ἔπρεπε ἴσως νά στραφεῖ ἡ περαιτέρω διερεύνηση τοῦ ζητήματος. Ὅπως εἶπα καί παραπάνω, ἡ ἰδιαιτερότητα τῆς γλωσσικῆς ἐπικράτειας ἐντοπίζεται στό ὅτι ἄν καί πραγματολογική, δηλαδή μή ἀντιστρέψιμη, συγκροτεῖ τή σφαίρα τῆς ἀτομικῆς ὑποκειμενικότητας. Αὐτή ὅμως ἡ διαδικασία συγκρότησης τοῦ ἀ-

13. Βλ. Foucault, 1975, σσ. 208-209, καί 1980, σσ. 152-162.

τόμου ὡς ὑποκειμένου μέσω τῆς μητρικῆς του γλώσσας δέν ἰσοδυναμεῖ ἁπλῶς μέ μιά ὁποιαδήποτε διαδικασία γλωσσικῆς ἐκμάθησης. Τό νά μάθει κανείς —ἤ νά ξεμάθει— μιά ξένη γλώσσα εἶναι μιά διαδικασία λίγο-πολύ ἀντιστρέψιμη. Τό μή ἀντιστρέψιμο στοιχεῖο στήν ἐκμάθηση, ἤ καλύτερα στήν *ἐσωτερίκευση*, τῆς μητρικῆς γλώσσας συνίσταται στό ὅτι τό ἄτομο, παράλληλα μέ τή δομή τοῦ λεξιλογίου, τῆς γραμματικῆς καί τοῦ συντακτικοῦ, ἐσωτερικεύει καί τή δομή τοῦ κόσμου πού ἡ γλώσσα αὐτή περιγράφει ἤ ἀναφέρει, ἐφ' ὅσον αὐτή ἀκριβῶς ἡ δομή τοῦ κόσμου εἶναι ἡ δομή ἐκείνη πού τό συγκροτεῖ ἀρχικά ὡς γνωστικό ὑποκείμενο ἐν γένει.

Τό ἄτομο ἀποκτᾶ ἑπομένως τήν γνωστική καί κριτική αὐτονομία του —ἔστω καί τήν ψευδαίσθηση αὐτῆς—, συγκροτεῖται δηλαδή ὡς ἐλεύθερο-ὀρθολογικό ὑποκείμενο, μόνο μέσα στά συμβολικά δρια πού παρέχει ἡ ἐθνική του γλώσσα. Ἄν οἱ κανόνες τοῦ —καθολικά ἰσχύοντος— ὀρθοῦ λόγου εἶναι πρῶτα ἀπ' ὅλα οἱ κανόνες τῆς λογικῆς δομῆς τῆς *ὁποιασδήποτε* γλώσσας, καί γι' αὐτό ἐκ φύσεως «διεθνιστικοί», αὐτό δέν ἰσχύει γιά τήν ἀναφορική διάσταση τῆς γλώσσας: ἐκεῖ, τό γεγονός ὅτι κάποιος «γεννιέται» μέσα σέ κάποια γλώσσα καί ὄχι μέσα σέ κάποιαν ἄλλη, ὑποδηλώνεται εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ἀπό τό ὅτι ἀναγνωρίζει τόν ἑαυτό του ὡς ὑποκείμενο μιᾶς *ἐθνικῆς* γλώσσας ἀπό τή στιγμή πού μαθαίνει νά μιλάει: Τό ὅτι «ἐγώ» μιλάω τά ἑλληνικά ὡς τήν μητρική μου γλώσσα ὑπονοεῖ ἐξ ὁρισμοῦ ὅτι τό ἀναφερόμενο τῆς ἀντωνυμίας «ἐγώ» *σέ κάθε χρήση* αὐτῆς τῆς γλώσσας εἶναι Ἕλληνας.

Αὐτό βέβαια ἀπό μόνο του δέν ἀποτελεῖ μή ἀναστρέψιμο γεγονός. Τό «εἴδωλο» μιᾶς ἐθνικῆς γλώσσας, τά φωνήματα καί τά γραφήματα πού τήν συναποτελοῦν, δέν εἶναι ἀπό τή φύση του τόσο περιοριστικό, στό βαθμό πού ὑπάρχουν δυνατότητες ἐναλλαγῆς καί σύγκρισης μέ ἄλλες ἐθνικές γλῶσσες, καί ἑπομένως καί δυνατότητες ἐναλλακτικῆς γλωσσικῆς ἔνταξης τοῦ ὁμιλοῦντος καί σκεπτόμενου ὑποκειμένου. Ἡ ἀναφορική διάσταση ὅμως τῆς γλώσσας, δηλαδή ἐν τέλει ἡ *ἀφηγηματική* της διάσταση, εἶναι τέτοια ὥστε κατά μέγα μέρος οἱ πραγματολογικοί, δηλαδή μή ἀντιστρέψιμοι περιορισμοί ὡς πρός τήν γλωσσική συγκρότηση τοῦ ὑποκειμένου νά εἶναι καθοριστικοί. Τό ὑποκείμενο εἶναι ἐλεύθερο μέσα στή γλώσσα μόνο στό βαθμό πού αὐτό ἰσχύει καί στήν ἀναφορική της

διάσταση —μ' ἄλλα λόγια, μόνο στό βαθμό πού τό ἴδιο εἶναι ὁ ἀφηγητής τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἐξ οὗ καί ἡ ἰδιαιτερότητα τῆς «νεωτερικῆς» ἀφήγησης, κατά τήν ὁποία, ἐν ἀντιθέσει πρός τήν κλασική, ὅπου ἡ ὑποκειμενικότητα τῶν χαρακτήρων ὑποτάσσεται πλήρως στόν παντογνώστη ἀφηγητή, ἡ αὐτονομία ἑνός συγκεκριμένου χαρακτήρα συνίσταται ἀκριβῶς στό ὅτι ἐκεῖνος εὑρίσκεται στήν ἀφηγηματική θέση.

Ὅπως εἶπα καί στό Πρῶτο Μέρος, στά πραγματικά ἄτομα κάποια ἀφηγηματική αὐτονομία πάντοτε ὑπάρχει —τουλάχιστον στίς νεωτερικές κοινωνίες, ὅπου τό νά μιλάει κάποιος προϋποθέτει σχεδόν τό νά μπορεῖ νά μιλάει γιά τόν ἑαυτό του. Ἄν ἑπομένως θέλουμε νά διερευνήσουμε διεξοδικότερα τό πῶς ἀναιρεῖται ἡ αὐτονομία τοῦ ἐλεύθερου-ὀρθολογικοῦ ὑποκειμένου μέσα στίς ἐθνικές ἰδεολογίες, θά 'πρεπε νά ἀναρωτηθοῦμε μήπως ὑπάρχει ἕνας «ἐνδιάμεσος» ἀφηγηματικός τύπος, μεταξύ τῆς «κλασικῆς», δηλαδή παντογνωστικῆς, καί τῆς «νεωτερικῆς», δηλαδή αὐτοβιογραφικῆς, ἀφήγησης, ὁ ὁποῖος νά συνδυάζει καί τά δύο αὐτά εἴδη σ' ἕνα ἑνιαῖο, ἔτσι δομημένο ὥστε τελικά τό πρῶτο νά κυριαρχεῖ στό δεύτερο.

Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ «ἐνδιάμεσος» αὐτός τύπος ἀφήγησης πού ὄντως βρίσκουμε στήν ἀφηγηματική λογοτεχνία εἶναι τό ἀκριβές μυθοπλαστικό ἀνάλογο τοῦ ρομαντισμοῦ καί τοῦ ἱστορικισμοῦ: ἀναφέρομαι στό «*ἱστορικό μυθιστόρημα*».

Οὔτε εἶναι τυχαῖο ὅτι μιά συστηματική θεωρία τοῦ ἱστορικοῦ μυθιστορήματος βρίσκουμε στόν σημαντικότερο ἴσως ἐκπρόσωπο τῆς μαρξιστικῆς συνιστώσας τοῦ ἱστορικισμοῦ, ἤτοι στόν Georg Lukács.

Ὁ Lukács στηρίζει ὁλόκληρη τή θεωρία του γιά τό ἱστορικό μυθιστόρημα στήν ἑγελιανή ἔννοια τοῦ «κοσμοϊστορικοῦ ἀτόμου».[14] Ἡ πρώτη του ἀναφορά σέ μιά περίπτωση «κοσμοϊστορικοῦ ἀτόμου» δέν εἶναι στόν ἥρωα κάποιου μυθιστορήματος, ἀλλά στό Λένιν:

14. Lukács, 1969. Βλ. Hegel, 1956, σ. 29 κ.ἑ.

Ἔτσι λοιπόν ἐντοπίζει ὁ Lukács τόν κεντρικό ρόλο τοῦ κοσμοϊστορικοῦ ἀτόμου —δηλαδή τοῦ Λένιν— στήν περίπτωση ὄχι μιᾶς μυθοπλαστικῆς ἀφήγησης, ἀλλά τῆς ἴδιας τῆς ἱστορίας ὅπως αὐτή γίνεται ἀντικείμενο ἀφήγησης μέσα ἀπό τά μάτια τοῦ ἴδιου τοῦ Λένιν.

Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ἐπιλέγει μιά περίπτωση ὅπου, ἄν θέλαμε νά μιλήσουμε γιά τύπους ἀφήγησης μέ βάση τήν τυπολογία τοῦ Todorov,[16] θά λέγαμε ὅτι ἔχουμε νά κάνουμε, ἐκ πρώτης ὄψεως, μέ μιά ἀφήγηση τοῦ νεωτερικοῦ τύπου: ὁ Λένιν ἀφηγεῖται μιά προσωπική του ἐμπειρία. Ὁ Λένιν ὅμως, παράλληλα, σύμφωνα μέ ὅσα ἔχει ἤδη πεῖ ὁ Lukács, δέν εἶναι ἕνα ὁποιοδήποτε νεωτερικό ἄτομο, τυχαίνει νά εἶναι ἕνα κοσμοϊστορικό ἄτομο. Καί μ' αὐτόν τόν τρόπο, ἔστω καί ἄν εἶναι ὁ χαρακτήρας μιᾶς συγκεκριμένης ἀφήγησης, ἀκριβῶς ἐπειδή εἶναι ὁ ἴδιος σέ θέση νά ἀντιληφθεῖ τήν «κοσμοϊστορική» σημασία τῶν ἁπλῶν γεγονότων τά ὁποῖα αὐτός ἀφηγεῖται, τελικά καταλαμβάνει τήν (δομική) θέση ἑνός παντογνωστικοῦ ὑποκειμένου.

Αὐτή ἡ διαδικασία δέν εἶναι ἴδια μέ τήν ἀφηγηματική ἐκείνη διαδικασία κατά τήν ὁποία ὁ Descartes, στόν *Λόγο περί τῆς μεθόδου*,[17] μέσω μιᾶς αὐτοβιογραφικῆς ἀνάλυσης τῆς ἐξέλιξης τῆς δικῆς του σκέψης, προσλαμβάνει τήν ἰδιότητα ἑνός παντογνωστικοῦ ὑποκειμένου —καί ἐγκαθιδρύει ταυτόχρονα τό ὑποκείμενο τοῦ κλασικοῦ ὀρθοῦ λόγου ἐν γένει.[18] Ἐδῶ ἡ διαδικασία στηρίζεται ἀκριβῶς στό ρόλο τοῦ Λένιν ὡς *κοσμοϊστορικοῦ ἀτόμου*: ἤτοι, στήν συγκεκριμένη περίπτωση, ὡς τοῦ ἀτόμου ἐκείνου πού ἦταν τό κεντρικό πρόσωπο στά κοσμοϊστορικά γεγονότα ἐκείνης τῆς ἐποχῆς —τό 1917, στή Ρωσία.

Ὁ Lukács ἀναφέρεται ἐκτεταμένα στόν ἱδρυτή τοῦ ἱστορικοῦ μυθιστορήματος, στόν Sir Walter Scott (στό ἴδιο κεφάλαιο ὅπου ἀναφέρεται στόν Λένιν ὡς κοσμοϊστορικό ἄτομο[19]). Μεταξύ ἄλλων, στό μυθιστόρημα *Quentin Durward*.[20] Ἐκεῖ, ἐκ πρώτης ὄψεως, ἔ-

16. Todorov, 1977, σσ. 27-28.
17. Descartes, 1948.
18. Ἐπ' αὐτοῦ, βλ. καί Judovitz, 1988, ἰδίως σσ. 127-136.
19. Lukács, 1969, σσ. 29-69, καί 1972, σσ. 419-451.
20. Scott, 1992. Βλ. τήν Εἰσαγωγή τῆς Susan Manning, ἰδίως σ. xxii. Γιά τήν

χουμε νά κάνουμε μέ νεωτερικοῦ τύπου ἀφήγηση, ἰδωμένη ἀπό ἕναν χαρακτήρα, τόν νεαρό Quentin Durward, ὁ ὁποῖος προσλαμβάνεται ἀπό τόν Λουδοβίκο ΙΑ' προκειμένου νά φέρει εἰς πέρας μιά δύσκολη ἀποστολή. Κατά τόν Lukács, παρατηροῦμε ὅτι ἡ ἐξέλιξη τῆς ἀφήγησης εἶναι τέτοια ὥστε, παρ' ὅλο πού σ' ἕνα μεγάλο —στό μεσαῖο— μέρος τοῦ μυθιστορήματος, ὁ βασιλιάς, ὁ Λουδοβίκος ΙΑ', λείπει τελείως ἀπό τή δράση, τελικά καταλαμβάνει ὁ ἴδιος, ὡς κοσμοϊστορικό ἄτομο, τήν κεντρική ὑποκειμενική θέση τῆς ἀφήγησης. Ἐν γένει, τό ἱστορικό μυθιστόρημα εἶναι ἔτσι δομημένο ὥστε ἄν καί ὑπάρχει ἕνα κατ' ἐξοχήν νεωτερικό στοιχεῖο, ἡ ἀτομική ὑποκειμενικότητα, αὐτό ἐντάσσεται μέσα στήν ἀφηγηματική δομή κατά τέτοιον τρόπο —κυρίως μέσω τῆς ἑγελιανῆς ἔννοιας τοῦ κοσμοϊστορικοῦ ἀτόμου— ὥστε τελικά τό ἄτομο νά μετατρέπεται σέ «παντογνωστικό» ὑποκείμενο.

Ἐδῶ τό «παντογνωστικό» τίθεται ἐντός εἰσαγωγικῶν. Ὅπως ἐπισήμανα καί παραπάνω, δέν πρόκειται γιά τό παντογνωστικό ὑποκείμενο μέ τήν καρτεσιανή, δηλαδή κλασική, ἔννοια, ἀλλά γιά ἕνα *δυνάμει* παντογνωστικό ὑποκείμενο, τό ὁποῖο ὁρίζεται ὡς τέτοιο ἐπειδή εἶναι πρῶτα ἀπ' ὅλα τό ὑποκείμενο τῆς *πράξης* —τό *κεντρικό* ὑποκείμενο τῆς πράξης: *κοσμοϊστορικό* ἄτομο. Καταλαμβάνει, μ' ἄλλα λόγια, τήν θέση τοῦ παντογνώστη, ὄχι μέσω μιᾶς καθαρά ὀρθολογικῆς διαδικασίας, μιᾶς ὀρθολογικά ἐξελισσόμενης σκέψης, μιᾶς καθαρά διανοητικῆς διαδικασίας δηλαδή, ὅπως στήν περίπτωση τοῦ Descartes, ἀλλά μέσω τῶν διαπλοκῶν τῆς *ἱστορικῆς πράξης*· μιᾶς ἱστορικῆς πράξης ὅμως πού ἀκολουθεῖ πολλές καί σύνθετες διαδρομές, ἀφορᾶ πολλά σύνολα καί ὑποσύνολα ἀνθρώπων καί μεμονωμένων πράξεων, καί ὄχι μόνο τό ἴδιο τό κοσμοϊστορικό ἄτομο.

Στή μαρξιστική ἀντίληψη τῆς ἱστορίας ἔχουμε νά κάνουμε μέ τίς διαπλοκές τῶν πράξεων τῶν τάξεων, δηλαδή μέ τίς διαπλοκές τῶν ταξικῶν ἀγώνων (οἱ ὁποῖοι, κατά τά λεγόμενα τοῦ Λένιν, σέ τελευταία ἀνάλυση εἶναι «γιά τό ψωμί» —ἐδῶ ὑπεισέρχεται καί ἡ περίφημη ἔννοια τοῦ «καθορισμοῦ σέ τελευταία ἀνάλυση ἀπό τήν

ὑποδοχή τοῦ Sir Walter Scott στήν Ἑλλάδα τοῦ 19ου αἰώνα, βλ. Ντενίση, 1994.

οἰκονομία»). Στόν ἱστορικιστικό μαρξισμό (πού δέν θά 'πρεπε βέβαια νά συγχέεται μέ τό μαρξισμό ἐν γένει), ἀλλά καί γενικότερα στόν ἱστορικισμό, ἄν ὁρίσουμε τόν ἱστορικισμό ὡς τήν ὁποιαδήποτε ὑποστασιοποίηση τῆς ἱστορίας, αὐτή ἡ διαπλοκή μεταξύ πράξεων, μεταξύ διαφορετικῶν ὑποσυνόλων τῆς ἱστορίας, ἀνάγεται ἐν τέλει σέ κάποια *ἀπόλυτη ὑποκειμενοποίηση τῆς πράξης*.[21] Τόσο ἀπόλυτη ὥστε νά ὑπονομεύει τελικά καί τήν ἴδια τήν ἐγκυρότητα τῆς ὁποιασδήποτε γνώσης. Ἐξ οὗ καί ὁ ἀπόλυτος σχετικισμός ὁ ὁποῖος συνήθως χαρακτηρίζει τόν ἱστορικισμό.

Τό ὅλο ἀναπαραστασιακό σχῆμα τῆς ἱστορίας ἀπό τή μαρξιστική-λενινιστική σκοπιά μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι συνίσταται στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ὁ ἱστορικισμός, στήν περίπτωση τοῦ μαρξισμοῦ, παρεμβαίνει ἀρχικά ὡς ἐκ πρώτης ὄψεως νεωτερική ἰδεολογία —ξεκινώντας ἀπό κάποια ἔννοια ἀτομικῆς ὑποκειμενικότητας, ἀπό κάποια ἔννοια νεωτερικοῦ ἀνθρωπισμοῦ, θά μπορούσαμε νά ποῦμε— καί καταλήγει σέ μιά ἐν τέλει κλασική ὀρθολογική δομή σκέψης, μέ τή βασική διαφορά ὅτι τό ὑποκείμενο δέν εἶναι τό ἀπόλυτο ὑποκείμενο τῆς γνώσης, ἀλλά τό ἀπόλυτο ὑποκείμενο τῆς πράξης.[22]

Θά μπορούσαμε νά κατονομάσουμε τόν κλασικό ἀναπαραστασιακό χαρακτήρα τοῦ μαρξιστικοῦ ἱστορικισμοῦ μέ τόν ὅρο «*ἐπικρατειακοποίηση τῆς ἱστορίας*» —μετατροπή δηλαδή τῆς ἱστορίας σ' ἕναν ἐπικρατειακό χῶρο. Ὁ ρόλος, μ' ἄλλα λόγια, τῶν κοινωνικῶν τάξεων στήν ἱστορία δέν περιορίζεται στό ρόλο τῆς «κινητήριας δύναμης». Κάθε τάξη, ἤτοι κάθε «κοινωνική ἐπικράτεια», ἔχει τήν ἀντίστοιχη μέ αὐτήν ἱστορική περίοδο: Ἡ δουλοκτητική τήν ἀρχαιότητα, ἡ φεουδαρχική τό μεσαίωνα, ἡ καπιταλιστική τή νεωτερικότητα, ἡ ἐργατική τό σοσιαλισμό (ἤ τή «δικτατορία τοῦ προλεταριάτου»). Ἡ ταξική ἐπικρατειακότητα συνδέεται καί μέ ἄλλου εἴδους ἐπικρατειακότητες, καί κυρίως μέ τήν *ἐθνική* ἐπικρατειακότητα.

Ἴσως νά μήν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ Lukács, γράφοντας στή Μόσχα

21. Ἐπ' αὐτοῦ, βλ. καί Δοξιάδης, 1992, σ. 125. Γιά τίς θέσεις τοῦ Foucault γιά τόν ἱστορικισμό, βλ. Foucault, 1966, σσ. 378-385.
22. Τό πιό χαρακτηριστικό κείμενο τοῦ μαρξιστικοῦ ἱστορικισμοῦ ὑπ' αὐτήν τήν ἔννοια μᾶλλον εἶναι τό κεντρικό κεφάλαιο τοῦ *Ἱστορία καί ταξική συνείδηση* – Lukács, 1971, σσ. 83-222.

τό 1936-37, τήν ἐποχή τῶν Λαϊκῶν Μετώπων καί τῆς ἀπόλυτης κυριαρχίας τοῦ ἀντι-ἱμπεριαλιστικοῦ ἰδεολογήματος στήν Γ' Διεθνή, οὔτε λίγο οὔτε πολύ προσπαθεῖ νά καταξιώσει τόν Scott ὡς ἀντι-ἱμπεριαλιστή συγγραφέα, ἐπειδή, «ὅπως κάθε μεγάλος λαϊκός συγγραφέας, [...] στοχεύει στήν ἀπεικόνιση τῆς ὁλότητας τῆς ἐθνικῆς ζωῆς...».[23] Ἡ γενικότερη σύνδεση μεταξύ ταξικῆς καί ἐθνικῆς ἐπικρατειακότητας μέσω τοῦ ἀντι-ἱμπεριαλιστικοῦ ἰδεολογήματος στήν ἀκμή τοῦ σταλινισμοῦ εἶναι ἐμφανής: «Σοσιαλισμός σέ μιά μόνο χώρα», ἡ ΕΣΣΔ ὡς «πατρίδα τοῦ σοσιαλισμοῦ», παράλληλα μέ τήν λυσσαλέα ἐναντίωση στόν μόνο ἴσως γνήσιο ἐκπρόσωπο τοῦ διεθνισμοῦ ἐκείνης τῆς περιόδου τοῦ κομμουνιστικοῦ κινήματος, δηλαδή στόν Τρότσκυ.

Μέσα σ' αὐτό τό ἰδεολογικό πλαίσιο, ἡ ἔννοια τοῦ «προλεταριακοῦ» ἤ «σοσιαλιστικοῦ διεθνισμοῦ» μποροῦμε εὔκολα νά κατανοήσουμε πῶς ἀποτελεῖ ἐν τέλει μιά ἀπόπειρα συνδυασμοῦ δύο ριζικά διαφορετικῶν εἰδῶν ἐπικρατειακότητας: τῆς *πραγματολογικῆς* ἐπικρατειακότητας τοῦ προλεταριάτου καί τῆς πατρίδας του, δηλαδή τῆς ΕΣΣΔ, καί τῆς *λειτουργικῆς* ἐπικρατειακότητας τοῦ *σοσιαλιστικοῦ πανοπτισμοῦ* —μιᾶς ἐναλλακτικῆς ἐκδοχῆς τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἡ ὁποία, ὡς πρός τό τελικό ὅραμα μιᾶς ἀληθινά ἐλεύθερης καί ὀρθολογικῆς *οἰκουμενικῆς* κοινωνίας, δέν διαφέρει καί τόσο, ὅπως ἐπισήμανα στό Πρῶτο Μέρος (μέ ἀναφορά καί στόν Hobsbawm), ἀπό τόν ἴδιο τόν φιλελευθερισμό-ὀρθολογισμό.

23. Lukács, 1969, σσ. 51-52, καί 1972, σσ. 441-442:

«... [Ἡ] χυδαία κοινωνιολογία [θεωρεῖ] τόν Scott ὡς τόν ποιητή [...] τῶν ἄγγλων ἐμπόρων καί τῶν ἀποικιοκρατῶν τοῦ σύγχρονου ἀγγλικοῦ ἱμπεριαλισμοῦ. Κάτι τέτοιες "θεωρίες" τοῦ ἱστορικοῦ μυθιστορήματος —πού ἔχουν ἐπινοηθεῖ προκειμένου νά ὑψωθεῖ ἕνα σινικό τεῖχος μεταξύ τοῦ κλασικοῦ παρελθόντος καί τοῦ παρόντος καί κατά συνέπεια νά διαψευστεῖ, ἀλά Τρότσκυ, ὁ σοσιαλιστικός χαρακτήρας τοῦ σημερινοῦ μας πολιτισμοῦ— δέν βλέπουν στό πρόσωπο τοῦ Scott παρά τόν βάρδο τῶν ἀποικιοκρατῶν ἐμπόρων.

Ἀκριβῶς τό ἀντίθετο ἰσχύει...».

Νομίζω πώς καί τό γεγονός ὅτι ὁ Lukács ἀντιδιαστέλλει τόν Scott καί τό ἱστορικό μυθιστόρημα πρός τόν ρομαντισμό (βλ. Lukács, 1969, σσ. 69-100) ἐντάσσεται στά πλαίσια τῆς προσπάθειάς του νά καταξιώσει τόν Scott ὡς προοδευτικό συγγραφέα —δεδομένου ὅτι τόν ρομαντισμό τόν θεωρεῖ ὡς κατά βάσιν ἀντιδραστικό κίνημα (βλ. ibid., ἰδίως σσ. 24-25).

2. ΤΟ ΑΡΙΣΤΕΡΟ ΑΦΗΓΗΜΑΤΙΚΟ ΑΛΛΟΘΙ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ *ΧΑΜΕΝΗΣ ΑΝΟΙΞΗΣ*

Ἡ *Χαμένη ἄνοιξη* τοῦ Στρατῆ Τσίρκα, πού πρωτοεκδόθηκε τό 1976 καί ἀναφέρεται στά γεγονότα τοῦ Ἰουλίου τοῦ 1965, θά μποροῦσε ἴσως νά θεωρηθεῖ ὅτι ἀποτελεῖ ἕνα σημαντικό «ἱστορικό μυθιστόρημα» πού ἀντιστοιχεῖ στίς βαθύτερες ἰδεολογικές δομές τοῦ σύγχρονου ἑλληνικοῦ ἐθνικισμοῦ. Δέν εἶναι φυσικά τυχαία ἡ ἐπιλογή τοῦ μυθιστορήματος ἑνός συγγραφέα πού ἀνήκει ἰδεολογικά στόν ἀριστερό χῶρο. Ὅπως ἔχω ἤδη ὑποστηρίξει, ἡ ἀριστερή ἰδεολογία στή μεταδικτατορική Ἑλλάδα συνδέεται ὀργανικότατα μέ τήν ἀνάπτυξη τοῦ σύγχρονου ἑλληνικοῦ ἐθνικισμοῦ, κυρίως διά μέσου τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο λειτούργησε κατά τίς τελευταῖες δεκαετίες στήν Ἑλλάδα τό ἀντι-ἰμπεριαλιστικό ἰδεολόγημα.

Παρ' ὅλο πού θεωρήθηκε ἀπό αἰσθητική σκοπιά κατώτερο ἀπό τίς *Ἀκυβέρνητες πολιτεῖες*, θά πρέπει νομίζω νά δεχτοῦμε ὅτι μιά γενιά ἀριστερῶν, ἄν ὄχι γαλουχήθηκε ἀπό αὐτό, πάντως μεγάλωσε σέ μιά ἰδεολογία ὅμοια μέ ἐκείνην στήν ὁποία εὑρίσκεται τό ἴδιο τό μυθιστόρημα. Οἱ αἰσθητικές ἀντιρρήσεις μάλιστα πού διατυπώθηκαν ἔχω μιάν ὑποψία ὅτι ὀφείλονται κυρίως στό ὅτι ἰδεολογικά τό μυθιστόρημα ἦταν *ὑπερβολικά οἰκεῖο*.[24]

Πρόκειται γιά μιά οἰκειότητα πού λειτουργεῖ σέ δύο παράλλη-

24. Γιά τήν κριτική ὑποδοχή τῆς *Χ.Α.* γενικά, βλ. Πλασσαρᾶ, 1979, σσ. 100-111. Γιά τήν ὑπερβολική ἰδεολογική οἰκειότητα, βλ. ἰδίως Κοροβέσης, 1978.

λα ἰδεολογικά ἐπίπεδα —καί τά δύο πραγματολογικά-ἐπικρατειακά, ἀλλά μέ διαφορετικό τρόπο τό καθένα. Τό πρῶτο θά τό ὀνόμαζα «χωροταξικό-ἐπικρατειακό» καί τό δεύτερο «ἀφηγηματικό-ἐπικρατειακό». Τό μυθιστόρημα ἀρχίζει (στίς δύο πρῶτες του κιόλας σελίδες – σσ. 9-10) μέ τή διαπλοκή αὐτῶν τῶν δύο ἐπιπέδων: ἡ χωροταξική «ἐπικράτεια» τῆς Ἀθήνας, οἱ γνωστοί χῶροι τοῦ «Φλόκα», τοῦ Κολωνακίου, τοῦ Ἀπότσου, τῆς ὁδοῦ Πειραιῶς, εἶναι καί οἱ χῶροι ὅπου ὁ κεντρικός ἥρωας τοῦ μυθιστορήματος συναντάει ὅλους σχεδόν τούς μύθους τῆς ἀριστερῆς διανόησης τῆς προ- καί μετα-δικτατορικῆς ἐποχῆς: Τό Σεφέρη, τό Βάρναλη, τόν Ὥντεν, τό Λῶρενς Ντάρρελ, τό Γιῶργο Κατσίμπαλη, τόν Ἠλία Ἠλιοῦ καί τό Μίκη Θεοδωράκη. Ἰδίως οἱ δύο τελευταῖοι θά μποροῦσαν νά ἐπισημανθοῦν ὡς κατέχοντες ἀκριβῶς τό ρόλο τοῦ «κοσμοϊστορικοῦ ἀτόμου» ὅσον ἀφορᾶ τήν ἴδια τήν μετέπειτα ἀφηγηματική ἐξέλιξη τοῦ μυθιστορήματος. Πρόκειται γιά τήν ἡγεσία τῆς (τότε) ἀνανεωτικῆς ἀριστερᾶς. Ἤτοι, γιά τό κεντρικό ἀφηγηματικό στοιχεῖο πού ὁρίζει τή *Χ.Α.* ὡς ἱστορικό μυθιστόρημα.

Ἡ χωροταξική ἐπικρατειακότητα τοῦ μυθιστορήματος ἐναρμονίζεται βέβαια μέ τήν ἀφηγηματική καί μέσω ἱστορικῶν ἀναφορῶν, στά χρόνια τῆς Κατοχῆς καί τοῦ ΕΛΑΣ, ἐπίσης στίς πρῶτες σελίδες. Ἡ σχέση τοῦ Ἀντρέα, πού μόλις ἔχει γυρίσει ἀπό πολιτικός πρόσφυγας στά ἀνατολικά κράτη, μέ τήν ἐπικράτεια τῆς Ἀθήνας, εἶναι, θά μπορούσαμε νά ποῦμε, σχέση «*ἐπανάκτησης ἐδαφῶν*».[25] Τό μεγαλύτερο μέρος τῆς δράσης τοῦ μυθιστορήματος ὅσον ἀφορᾶ τόν Ἀντρέα εἶναι μιά περιήγηση σέ γνώριμα σέ ἐκεῖνον καί σ' ἐμᾶς μέρη, κατά τρόπο πού ξεπερνᾶ τήν ἁπλή περιγραφή. Ἡ οἰκειότητα ἐδῶ παραπέμπει σέ μιά κατάσταση *οἰκειοποίησης*, θά ἔλεγα. Πρόκειται γιά μιά κυρίαρχη, ἡγεμονική ἀφηγηματική ματιά, πού ἴσως νά μήν εἶναι ἄσχετη μέ τήν ἐμπειρία τῆς ἀριστερῆς διανόησης ἀμέσως μετά τή μεταπολίτευση: Ἡ Ἀθήνα ὡς ἕνα σύνολο ἀπό «*στέκια*».

Ἡ ἀφηγηματική ἐπικρατειακότητα ἐξελίσσεται κυρίως μέσω τοῦ σεξουαλικοῦ λόγου τοῦ μυθιστορήματος: Σέ ὁρισμένα κομβικά

25. Γιά μιά ἐξαιρετική ἀνάλυση τῆς «ἐδαφικῆς» πλευρᾶς τῆς σύγκρουσης τοῦ Δεκέμβρη τοῦ '44, βλ. Ἐλεφάντης, 1995.

σημεῖα τῆς ἀφήγησης, τό πολιτικο-ἰδεολογικό παιχνίδι μετατρέπεται σέ σεξουαλικό καί ἀντιστρόφως.

Ἔχει σημασία ὅμως πρῶτα νά δοῦμε τόν ἴδιο τό σεξουαλικό λόγο ἀπό ἀφηγηματικῆς πλευρᾶς. Ὁ χαρακτήρας τῆς διεστραμμένης Ἀμερικανίδας, τῆς Φλώρας, σ' αὐτό εἰδικά τό ζήτημα εἶναι καθοριστικός. Κατ' ἀρχάς, τό πιό ἐνδιαφέρον στοιχεῖο εἶναι ὅτι ἕνας σημαντικός ἀριθμός τῶν κεφαλαίων τοῦ πρώτου μέρους («Ὡροσκόπιο» – σσ. 7-142) εἶναι ἀφήγηση ἀπό τήν δική της τή σκοπιά. Τό ὅτι στά κεφάλαια πού εἶναι ἀπό τή σκοπιά τοῦ Ἀντρέα ἡ ἀφήγηση εἶναι στό πρῶτο πρόσωπο ἐνῶ στά δικά της εἶναι στό τρίτο δέν ἔχει καί τόση σημασία.[26] Αὐτό πού εἶναι ἴσως πιό καθοριστικό εἶναι ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἡ ἀφήγηση λειτουργεῖ ἔτσι ὥστε ἡ ἀφηγηματική κυριότητα τῆς Φλώρας νά ὑπονομεύεται διαρκῶς ἀπό τήν ἰδεολογία τῆς ἀφήγησης, ἀκόμη καί στά «δικά της» κεφάλαια.

Σέ σχέση μέ ὅσα εἴπαμε παραπάνω, θά 'χε ἐνδιαφέρον νά δοῦμε τόν ἰδιάζοντα *φιλελληνισμό* τῆς Φλώρας. Ἡ φαντασίωσή της παλιά, πρίν ἀρχίσει νά ζεῖ στήν Ἑλλάδα, ἦταν νά κάνει ἔρωτα μέ τόν «πιό ἄσχημο ἄντρα τοῦ κόσμου» ἐπάνω στά μάρμαρα τῆς Ἀκρόπολης· ἀλλά: «καιρό τήν παίδεψε αὐτό, μά στό τέλος τό νίκησε· ὅταν ἄρχισε νά καταλαβαίνει καλύτερα τόν τόπο ἐδῶ, τούς ἀνθρώπους του, καί νά τούς σέβεται» (σ. 86). Παρ' ὅλα αὐτά, ἡ ἐπιθυμία της γιά τό «κτηνῶδες» παραμένει. Στήν ἴδια σκηνή πού κάνει αὐτές τίς σκέψεις, παρουσιάζεται νά παρασύρεται —ἀρχικά, ἔστω— ἀπό τήν ἐπιθυμία πού τῆς προξενεῖ ἡ «κτηνώδης» σεξουαλικότητα τοῦ ἀκροδεξιοῦ παλατιανοῦ συμβούλου Φρόλια (σ. 87).

Ὑπάρχει μιά πιθανή μεταφορική σύνδεση μεταξύ τῆς ἀφήγησης τῆς φαντασιωσής της μέ τήν Ἀκρόπολη καί τῆς σκηνῆς πού ἐπακολουθεῖ ἀμέσως μετά μέ τό Φρόλια. Ὁ Φρόλιας ἴσως εἶναι μεταφορά τοῦ «πιό ἄσχημου ἄντρα τοῦ κόσμου», ἐνῶ ἡ δημοκρατική της εὐαισθησία, πού ἀφορᾶ τόσο τούς ἀνθρώπους πού ζοῦν στήν Ἑλλάδα τούς ὁποίους «ἔμαθε νά τούς σέβεται», ὅσο καί αὐτούς στούς ὁποίους ἀναφέρεται ὑποτιμητικά ὁ Φρόλιας —«κι ὁ Στέφα-

26. Βλ. Todorov, 1977, σ. 27: «... τό *αὐτός* τοῦ χαρακτήρα [...] μπορεῖ νά ἐκφράζεται ἄμεσα ὡς *ἐγώ*...».

νος, κι ὁ Μῆτσος, κι ὁ χτεσινός ταξιτζῆς κι ὁ μπάρμαν σήμερα», ἤτοι, ὁ «κάθε ἁπλός ἄνθρωπος» πού γιά τόν Φρόλια ἀποτελεῖ «πλέμπα»—, καί πού τήν κάνει νά «παγώσει» τήν ὥρα πού κάνει ἔρωτα μέ τό Φρόλια, συνδέεται μεταφορικά μέ τά μάρμαρα τοῦ Παρθενώνα. Οἱ μεταφορές αὐτές υποστηρίζονται καί στό χωροταξικό-ἐπικρατειακό ἐπίπεδο ἀπό δυο ἄλλες νοηματικές συνδέσεις, μετωνυμικές αὐτή τή φορά.

Πρόκειται γιά τούς *τόπους* τῶν δύο σκελῶν τῶν μεταφορῶν: Ὁ τόπος τῶν μαρμάρων τοῦ Παρθενώνα εἶναι βέβαια ὁ ἱερός βράχος τῆς Ἀκρόπολης, τό λίκνο τοῦ πολιτισμοῦ. Ἐνῶ ὁ τόπος ὅπου ἡ Φλώρα ἐνδίδει, ἔστω καί μέ ἐνδοιασμούς, στην «κτηνώδη» ἐπιθυμία της εἶναι αὐτό τό ὁποῖο ὁ Ἀντρέας, ἤδη σέ κάποιο προηγούμενο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου, ἔχει περιγράψει ὡς «τέρας, ὕβριν, [...] γιγάντιο τσιμεντόλιθο προκλητικά στημένο ἀπέναντι στό φρύδι τοῦ Ὑμηττοῦ καί τό χαμόγελο τῆς Ἀκρόπολης» (σ. 71): τό ξενοδοχεῖο «Χίλτον» (τό κατ' ἐξοχήν ἴσως ἀρχιτεκτονικό σύμβολο τοῦ ἀμερικανικοῦ ἰμπεριαλισμοῦ).

Τό ἰδεολογικά ἐνδιαφέρον στοιχεῖο, μ' ἄλλα λόγια, εἶναι ὅτι ὁ (καντιανός) φιλελευθερισμός τῆς Φλώρας ἐμπλέκεται διαρκῶς μέ τήν «κτηνώδη» σεξουαλική της ἐπιθυμία.

Αὐτό τό στοιχεῖο εἶναι διαρκῶς παρόν ἀπ' ἄκρου εἰς ἄκρον τῆς ἀφηγηματικῆς ἐξέλιξης τῆς Φλώρας, ἰδίως ὅσον ἀφορᾶ τή σεξουαλική της ζωή αυτή καθ' ἑαυτήν. Ἡ τάση της γιά αὐτονομία καί πλήρη ἐλευθερία στήν προσωπική της ζωή αὐτοπαγιδεύεται μέσω τῆς μαζοχιστικῆς φύσης τῆς σεξουαλικῆς της ἐπιθυμίας. Μέ τούς ἄντρες διαρκῶς «παλεύει» προκειμένου νά ἀνεξαρτητοποιεῖται, ἀλλά τελικά μόνο ἐπειδή τῆς προξενεῖ πρόσθετη ἡδονή τό γεγονος τῆς ἥττας της.

Αὐτό ἰσχύει τόσο μέ το Φρόλια, ὅσο καί μέ τούς ἄλλους ἐραστές της, καί —ἰδίως— με τόν Ἀντρέα.

Εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι ἡ πρώτη τους συνάντηση παρουσιάζεται ἀπό τίς ἀφηγηματικές σκοπιές καί τῶν δύο. Στό πέμπτο κεφάλαιο, ὁ Ἀντρέας τήν περιγράφει ὡς μιά ὄμορφη νυμφομανή (βλ. ἰδίως σσ. 41-42). Εἰκόνα πού ἐπιβεβαιώνεται στό ἕκτο κεφάλαιο ἀπό τήν ἴδια τή Φλώρα, ὅταν, αὐτοεξομολογητικά, στίς σκέψεις πού κάνει μετά τήν πρώτη σεξουαλική τους ἐπαφή (σ. 45 κ ἑ.) ἀφηγεῖται πώς

«ἐκείνη τοῦ εἶχε ριχτεῖ πρώτη· τολμηρή, σχεδόν βάναυσα». Κι ἀκόμη: Ἡ πρώτη ἐντύπωση τοῦ Ἀντρέα εἶναι καθαρά φετιχιστική: τά πόδια της (σ. 38). Ἐνῶ ἡ πρώτη ἐντύπωση τῆς Φλώρας γιά τόν Ἀντρέα ἀφορᾶ κυρίως τό λόγο του, καί μάλιστα σέ μιά συζήτηση καθαρά πολιτική:

> Τότε ἀκούστηκε ἡ φωνή τοῦ Ἀντρέα:
>
> – Μιά στιγμή, εἶπε. Μέ ποιό δικαίωμα, ἀκόμη καί σά φίλοι, ἀκόμη καί σά σύμμαχοι, ἤ ἄς τό ποῦμε ἀλλιῶς: ἐπειδή ἀκριβῶς εἴμαστε φίλοι και σύμμαχοι, γυρεύουμε νά ρίξουμε ἕναν πρωθυπουργό, πού τόν ἔφερε στήν ἐξουσία με τήν ψῆφο του τό 53% τοῦ λαοῦ του; Αὐτές εἶναι οἱ δημοκρατικές ἀρχές πού ὑπερασπίζεται το ΝΑΤΟ; (σ. 47).

Η γενικότερη μετωνυμική σύνδεση μεταξύ τοῦ Γεωργίου Παπανδρέου ὡς ἀντι-ἰμπεριαλιστῆ ἡγέτη καί τοῦ Ἀντρέα κατοχυρώνεται διπλά, διά μέσου τῆς διπλῆς ἀφηγηματικῆς λειτουργίας τῆς Φλώρας:

Αὐτό τό σημεῖο εἶναι ὅπου «ρίχνει» ὁ Ἀντρέας τή Φλώρα: τήν παρέμβασή του ἡ Φλώρα «τή βρίσκει ἀπόλυτη ἀπο πάθος κι ἀόριστα συγκινητική» (σ. 45).

Στό τέλος τοῦ ἴδιου κεφαλαίου, πάλι μέσω τῆς δικῆς της ἀφηγηματικῆς σκοπιᾶς, μέσω δηλαδή τῆς περιγραφῆς τῶν δικῶν της ἐσωτερικῶν σκέψεων, ἡ Φλώρα προσπαθεῖ —μάταια, ἐν τέλει— νά ἀπαρνηθεῖ γιά τόν ἑαυτό της ὡς χαρακτήρα τοῦ μυθιστορήματος το ρόλο τοῦ πρός κτῆσιν ἀντικειμένου: «Μήν τοῦ ἐπιτρέψεις νά σέ κυβερνᾶ. Κυβέρνησε τον ἐσύ, ἄν μπορέσεις» (σ. 54).

Ὁ Φρόλιας, στή σκηνή στό «Χίλτον» στήν ὁποία ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ (σσ. 86-89), τή συνδέει μέ τήν «πλέμπα» καί τόν ἀρχηγό της τον Παπανδρέου: Ἡ νυμφομανία τῆς Φλώρας ἔτσι ἑρμηνεύεται ἀπό τόν Φρόλια.

Πρόκειται ἑπομένως γιά ἕνα διεκδικητικό παιχνίδι στό ὁποῖο χαμένος εἶναι μόνο ἡ Φλώρα, λόγω ἀκριβῶς τῆς (καντιανά φιλελεύθερης) νυμφομανίας της. Τόσο ὁ Ἀντρέας ὅσο καί ὁ Φρόλιας την βλέπουν πραγματολογικά-ἐπικρατειακά. Ὁ Ἀντρέας ἀπαιτεῖ μονογαμική σχέση «ὡς Ρωμιός» (σ. 50), παραπέμποντας ἔτσι στην πραγματολογική ἐπικράτεια τῆς οἰκογενειακῆς ἑστίας. Ὁ Φρόλιας

τήν ταυτίζει μέ τήν «πλέμπα», όχι μέ τήν λειτουργική έννοια τοῦ ὁποιουδήποτε ἀνθρώπου μέ τόν ὁποῖο θά εἶχε σχέση ἡ Φλώρα, ἀλλά, ἐν τέλει, μέ τήν καθαρά πραγματολογική-ἐπικρατειακή ἔννοια τῆς πλέμπας ὡς τάξης, ὡς ξεχωριστῆς *κοινωνικῆς ἐπικράτειας*, τῆς ὁποίας ὁ Φρόλιας «ἔφαγε τόν ἀρχηγό», καί ἑπομένως διεκδικεῖ τή Φλώρα «ὡς ἔπαθλο» (σ. 87). Ἡ ἄρνησή της νά ενταχθεῖ στήν πρώτη ἐπικράτεια, τοῦ Ἀντρέα, ἡ ἐπιμονή της νά ὑφίσταται μόνο λειτουργικά, δηλαδή μέ μοναδικό γνώμονα τήν σεξουαλική της ἐπιθυμία, τῆς στοιχίζει την διά τῆς βίας —ἔστω καί προσωρινή— ἔνταξη στήν (ΝΑΤΟϊκή) πραγματολογική ἐπικράτεια τοῦ Φρόλια.

Ἐδῶ ἑπομένως προκύπτει μιά ἔμμεση μεταφορική ταύτιση μεταξύ Φλώρας καί Γεωργίου Παπανδρέου. Ὡς «κοσμοϊστορικό ἄτομο», ὁ Παπανδρέου χάνεται ἐπειδή πράττει μόνο λειτουργικά, δηλαδή ὡς φιλελεύθερος. Δέν εντάσσεται στήν πραγματολογική ἐπικράτεια τοῦ ἀντι-ἰμπεριαλιστικοῦ στρατοπέδου (τῆς ἀριστερᾶς). (Βλ. ἰδίως σσ. 115-116).

Ἡ Φλώρα στό δεύτερο μέρος («Κλειψύδρα» — σσ. 143-258) ἀρχίζει νά ἀφηγεῖται στό δεύτερο πρόσωπο (ἀπευθυνόμενη στόν ἑαυτό της). Ὁ Ἀντρέας ἐξακολουθεῖ νά ἀφηγεῖται στό πρῶτο.

Δέν πρόκειται γιά μιά ἁπλή μορφική ἀλλαγή. Ἐδῶ ἡ συντακτική μετατροπή ὑποδηλώνει μιά σαφέστατη μεταλλαγή στήν ἰδεολογική στάση τοῦ μυθιστορήματος ἀπέναντι στή Φλώρα. Ἡ ἀφήγηση σέ τρίτο πρόσωπο ἀλλά μέ τόν ἀφηγητή «κοντά» σέ κάποιον χαρακτήρα, δηλαδή ὁ ἀφηγηματικός τρόπος πού χρησιμοποιεῖται στά κεφάλαια τῆς Φλώρας στό πρῶτο μέρος, ὑποδηλώνει μιάν ἰσοτιμία μεταξύ ἀφηγητῆ καί χαρακτήρα πού θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι παραπέμπει σέ μιά καντιανοῦ τύπου ἐναλλαξιμότητα. Ὁ ἀπρόσωπος ἀφηγητής θά μποροῦσε νά εἶναι ὁ ὁποιοσδήποτε ἄνθρωπος πού παρακολουθεῖ τη Φλώρα, ἀλλά πού ταυτίζεται κιόλας μέ αὐτήν, υπό τήν ἔννοια ὅτι θά μποροῦσε ὁ ἴδιος νά βρίσκεται στή θέση της. Κατ' αὐτόν τόν τρόπο, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι τό μυθιστόρημα στό πρῶτο μέρος τηρεῖ μιά στάση ἰδεολογικῆς συμπάθειας πρός τό χαρακτήρα τῆς Φλώρας.

Αὐτή ἡ ἰδεολογική συμπάθεια στό δεύτερο μέρος ἐξαφανίζεται. Μέ τό νά μιλάει στόν ἑαυτό της στό δεύτερο πρόσωπο, ἡ Φλώρα εἶναι σάν νά καταδικάζεται ἀπό τό μυθιστόρημα στό νά ἐγκλεισθεῖ ἐξ ὁλοκλήρου στόν κόσμο τῶν φαντασιώσεών της. Τό δεύτερο πρόσωπο εἶναι ὁ ἀφηγηματικός τρόπος τοῦ μονολόγου τοῦ μοναχικοῦ ἀνθρώπου. Πρόκειται γιά μιά ἐντύπωση πού ἐνισχύεται περισσότερο καί ἀπό τό ἴδιο τό ὕφος τοῦ λόγου (τῆς Φλώρας): Ἡ πλήρης ἀπάλειψη ὅλων τῶν κομμάτων ἀπό τό κείμενο σ' αὐτά τά κεφάλαια δημιουργεῖ τήν ἐντύπωση ἑνός λόγου σχεδόν παραληρηματικοῦ

Ἀντίθετα, τό πρῶτο πρόσωπο στό ὁποῖο σταθερά ἀφηγεῖται καθ' ὅλο τό μυθιστόρημα ὁ Ἀντρέας εἶναι ὁ ἀφηγηματικός τρόπος τῆς «κοινωνικοποιημένης» ἀφηγηματικῆς διαδικασίας. Ὁ Ἀντρέας, ἀφηγούμενος στό πρῶτο πρόσωπο, εἶναι σάν νά ἔχει ἐπίγνωση ὅτι ἄμεσα ἀπευθύνεται στούς ἀναγνῶστες, στούς ὁποιουσδήποτε ἀναγνῶστες: στό λαό.

Ἀκόμη, εἶναι ἰδιαίτερα ἀξιοπρόσεκτο, ὡς πρός τήν ἀλλαγή τῆς ἰδεολογικῆς στάσης τοῦ μυθιστορήματος ἀπέναντι στή Φλώρα, τό πῶς παρουσιάζεται αὐτή στό πρῶτο κεφάλαιο ὅπου ἀφηγεῖται στό δεύτερο πρόσωπο, πού εἶναι καί τό πρῶτο κεφάλαιο τοῦ δεύτερου μέρους (XIII): Ἐδῶ εἶναι ὅπου ἡ νυμφομανία της παρουσιάζεται σ' ὅλο της τό μεγαλεῖο. (Βλ. ἰδίως σσ. 151-152 καί σσ. 153-155). Ἀποκαλυπτικό σ' αὐτό τό σημεῖο εἶναι τό πῶς λειτουργεῖ ἡ φαντασίωση τῆς Φλώρας μέ τό γλάρο, πού συμβολίζει ἐν γένει τή σεξουαλική της ἐπιθυμία ἀπό τήν ἀρχή τοῦ μυθιστορήματος (βλ. σσ. 16-17), τήν ὥρα πού ἀρχίζει νά κάνει στριπτήζ στό μπάρ μέ τούς ἀμερικάνους ναῦτες καί τόν μαῦρο πιανίστα, τόν Τζίμυ:

> ... Ὁ πιανίστας σοῦ γελοῦσε μέ τά κάτασπρα δόντια του. Πεταξέ τα μπέμπυ πέταξέ τα σοῦ φώναζε. Σφάλησες τά μάτια κι ἀφέθηκες νά σέ λικνίζει τό κῦμα γλάροι ἄφωνα κοπάδια μεταναστεύοντας πάνω ἀπό τον Ἀτλαντικό κι ἡ ἀνθρωπότητα γονατιστή παρακολουθεῖ πέταξέ τα (σσ. 150-151)

Ἐδῶ γίνεται ἐμφανής ἡ μεταφορική λειτουργία τοῦ γλάρου: ὁ γλάρος εἶναι ἡ Φλώρα πού πετάει πάνω ἀπό τόν Ἀτλαντικό. Η

ὑπερατλαντική πτήση συνδέεται βέβαια μετωνυμικά τόσο μέ τό Βορειοατλαντικό Σύμφωνο, ὅσο καί μέ τήν διηπειρωτική ἐθνική ταυτότητα τῆς Φλώρας: Ἀμερικανίδα λόγω πρώην συζύγου, ἀλλά Δανέζα ἀπό πατέρα καί Ἑλβετίδα ἀπό μητέρα. Πιό σημαντική ὅμως εἶναι νομίζω ἡ μετωνυμική σχέση πού κατοχυρώνεται ἀμέσως μετά, μεταξύ Ἀτλαντικοῦ καί ἀνθρωπότητας. Τό πέταγμα πάνω ἀπό τόν Ἀτλαντικό συμβολίζει ἐν τέλει τίς ὑπερατλαντικές πτήσεις ἐν γένει. Ἤτοι, τόν σύγχρονο κοσμοπολιτισμό στό ἔπακρό του, πού εἶναι ἴσως καί τό ἰδεολόγημα πού κυρίως ἐκπροσωπεῖ τή Φλώρα, καί πού ταυτόχρονα προσδίδει καί τό ἰδεολογικό στίγμα στή νυμφομανία της: Ἡ Φλώρα ὡς τό *ἀντικείμενο —καί ταυτόχρονα ὑποκείμενο— τῆς ἐπιθυμίας «ὅλης τῆς ἀνθρωπότητας»*. Ἡ εἰκόνα αὐτή ἐπιβεβαιώνεται λίγο ἀργότερα, ὅταν ἡ Φλώρα, προκειμένου νά κορέσει τή σεξουαλική της δίψα, ψάχνει γιά ἕναν ἄντρα, ὁποιονδήποτε, τυχαῖο: Προτείνει σέ ὅλους: στούς φίλους της, (παραλίγο) σέ τυχαῖο πελάτη τοῦ καμπαρέ, στόν καμπαρετζή, στόν μαῦρο πιανίστα.

Ἴσως ἐδῶ ἀποκαλύπτεται καί τό βαθύτερο νόημα τῆς «φιλελληνικῆς» της φαντασίωσης μέ τον πιό ἄσχημο ἄντρα τοῦ κόσμου πάνω στήν Ἀκρόπολη. Ὁ «πιό ἄσχημος ἄντρας τοῦ κόσμου» εἶναι, τελικά, μεταφορά ὁλόκληρης τῆς (ἀνδρικῆς) ἀνθρωπότητας: Τό ὅτι εἶναι ὁ πιό ἄσχημος σημαίνει ἁπλούστατα ὅτι ὁποιοσδήποτε θά μποροῦσε νά βρίσκεται στή θέση του. Ἡ φαντασίωση ἐπομένως τῆς Φλώρας καταδεικνύει τόν καθαρά «λειτουργικό-ἐπικρατειακό», ἀρχικά, χαρακτήρα τοῦ φιλελληνισμοῦ της: Πρόκειται γιά τή φαντασίωση τῆς συνουσίας μέ τό μεταφορικό σύμβολο τῆς πανανθρώπινης ἀνδρικότητας ἐπάνω στό μετωνυμικό σύμβολο τοῦ πανανθρώπινου πολιτισμοῦ: Μιά πιθανῶς μεγαλομανής ἐν τέλει φαντασίωση γιά τήν ἀπόλυτη νεωτερική κυριαρχία —γιά τη σεξουαλική κατοχή τοῦ κεντρικοῦ πύργου τοῦ παγκόσμιου Πανοπτικοῦ.

Στήν ἴδια πρόταση πού περιγράφει αὐτή της τή φαντασίωση εἴδαμε ὅμως ὅτι, ὅπως λέει, μετά ἀπό καιρό ἀπαλλάχτηκε ἀπό αὐτήν «ὅταν ἄρχισε νά καταλαβαίνει καλύτερα τόν τόπο ἐδῶ, τούς ἀνθρώπους του, καί νά τούς σέβεται» (σ. 86). Αὐτό ἁπλούστατα μεταφράζεται στό ὅτι ὁ φιλελληνισμός της ἀπό «λειτουργικός-» μετατράπηκε βαθμιαία σέ «πραγματολογικό-ἐπικρατειακό»: Ἡ σημασία τῆς Ἀκρόπολης «εντοπίζεται» πραγματολογικά: Συνδέεται μέ τούς ἰθαγενεῖς τοῦ σύγχρονου ἑλλαδικοῦ γεωγραφικοῦ χώρου.

Εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι ἐν γένει ἡ Φλώρα δέν ἀνθίσταται καί τόσο σθεναρά ὅσον ἀφορᾶ τήν ἰδεολογική της διαφοροποίηση ἀπό τήν περιρρέουσα ἀτμόσφαιρα. Ἡ ἀντίσταση της παραμένει τελικά μόνο στόν καθαρά σεξουαλικό τομέα. Μέσω τῆς σύνδεσης τῆς Ἀκρόπολης μέ τά «αἰσθήματα σεβασμοῦ» πρός τούς Ἕλληνες, ἁπλούστατα *ἀποσεξουαλοποιεῖ* την Ἀκρόπολη. Ἡ σφαίρα τῆς σεξουαλικῆς της δραστηριότητας ἀποκτᾶ λοιπόν μέσα στό κείμενο τοῦ μυθιστορήματος μιά αὐστηρά περιχαρακωμένη, ἀλλά καί ἐξουσιαστικά καταδικασμένη, ἰδεολογική ταυτότητα: τήν ταυτότητα ἑνός γνήσια νεωτερικοῦ φιλελευθερισμοῦ.

Ἰδιαίτερα ἀποκαλυπτική ὡς πρός τήν ἔλλειψη γενικότερης ἰδεολογικῆς σθεναρότητας τῆς Φλώρας εἶναι μιά ἀφήγηση τῆς πρώτης σεξουαλικῆς της ἐμπειρίας μέ τόν Ἀντρέα (σ. 114). Ἐκείνη τοῦ εἶπε τήν ὥρα τοῦ ὀργασμοῦ: «Φωνάζεις σά μαῦρος», καί ἀμέσως μετά: «Ἀπό τή σύσπαση ὁλόκληρου τοῦ εἶναι του κατάλαβε πώς ἔκανε γκάφα, γιατί τώρα θά τή ρωτοῦσε πῶς τό ξέρει, ἄν ἔκανε συχνά ἔρωτα μέ μαύρους, κι ἴσως ἀπ' τη συζήτηση νά ἔβγαινε πώς δεν ἦταν κι αὐτός παρά ἕνας κοινός ρατσιστής. Ὁ Ἀντρέας ὡστόσο δεν ρώτησε κι ἐκείνη τό σημείωσε αὐτό, νά μήν τῆς ξεφύγει ἄλλη φορά τέτοια κουβέντα». Αὐτό πού «σημείωσε» δηλαδή τελικά η Φλώρα δέν εἶναι ὅτι ὁ Ἀντρέας δέν ρώτησε κι ἐπομένως αὐτό σημαίνει ὅτι μπορεῖ ἐν τέλει νά μήν εἶναι ρατσιστής, ἀλλά ὅτι δέν πρέπει νά ἐπαναλάβει τήν γκάφα της. Εἶναι λοιπόν σάν νά ἀποδέχεται πλήρως τήν κυριαρχική της μέσα στο γενικό καθεστώς τῆς σύγχρονης ἑλληνικῆς ἰδεολογικῆς ἐπικράτειας. Μιᾶς ἐπικράτειας η ιδιαιτερότητα τῆς ὁποίας ἴσως συνοψίζεται καλύτερα στό πασίγνωστο: «Στήν Ἑλλάδα εἶσαι ὅ,τι δηλώσεις», όχι ὅμως μέ ἀναφορα στό ἐπάγγελμα ἤ στήν ὁποιαδήποτε ἰδιότητα, ἀλλα ἀκριβῶς μέ ἀναφορά στίς ἰδεολογικές πεποιθήσεις. Ἡ Φλώρα δέχεται ὅτι ὁ Ἀντρέας δέν εἶναι ρατσιστής — ἐνῶ ξέρει ὅτι στήν πραγματικότητα *εἶναι* — ἐπειδή ὁ ἴδιος *δέν δηλώνει* ὅτι εἶναι.

Θα μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι αὐτό τό χαρακτηριστικό ἴσως αποτελεῖ καί τήν πεμπτουσία τῆς πραγματολογικῆς-ἐπικρατειακῆς αντίληψης γιά τήν ἰδεολογία: Τά ὑποκείμενα αὐτο-ὁρίζονται ὡς

πρός τήν ἰδεολογική ἐπικρατειακή τους ταυτότητα ὄχι ἐπιλέγοντας, κρίνοντας, πράττοντας ἤ *λειτουργώντας* σύμφωνα μέ τήν ἰδεολογία τους, ἀλλά *δηλώνοντας*, δηλαδή *κατονομάζοντας* ἤ *περιγράφοντας* τήν ἰδεολογική τους ἐπικράτεια: «Αὐτή *εἶναι* (ἤ *δέν* εἶναι) ἡ ἰδεολογία μου».

Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἡ Φλώρα ὑποχωρεῖ τελικά ἀπέναντι στήν κυρίαρχη πραγματολογική-ἐπικρατειακή ἰδεολογία σχετίζεται ἄμεσα μέ τή φύση τῆς ἴδιας τῆς νεωτερικῆς ἰδεολογικῆς της ταυτότητας· δηλαδή μέ τό γεγονός ὅτι αὐτή ἐντοπίζεται κατά κύριο λόγο στή σφαίρα τῆς σεξουαλικῆς της ἐπιθυμίας.

Ἡ σεξουαλική ἐπιθυμία εἶναι ἡ πιό «εὐάλωτη» ἴσως ὄψη τῆς νεωτερικῆς ἰδεολογίας. Σφαίρα κατ' ἐξοχήν ἄσκησης τῆς νεωτερικῆς ἐξουσίας ἤ «*βιο-ἐξουσίας*», σύμφωνα μέ τίς ἀναλύσεις τοῦ Foucault στόν πρῶτο τόμο τῆς *Ἱστορίας τῆς σεξουαλικότητας*,[27] εἶναι ταυτόχρονα ὁ χῶρος ἐκεῖνος ὅπου ἡ ἐπιθυμία τείνει νά ὑποκαταστήσει τήν ἴδια τήν ἔννοια τῆς περατότητας, τό θεμέλιο, δηλαδή, ὅπως ἔχουμε ἤδη δεῖ, τῆς νεωτερικῆς σκέψης, σύμφωνα μέ τίς ἀναλύσεις τοῦ Foucault στό *Οἱ λέξεις καί τά πράγματα*.[28] Ἀναφέρομαι κυρίως στήν *ψυχαναλυτική* ἔννοια τῆς ἐπιθυμίας, ἡ ὁποία, κατά τό Jacques Lacan, εἶναι μιά *μετωνυμία*.[29]

Ἡ μετωνυμία, σύμφωνα μέ τή σύγχρονη ρητορική, ὁρίζεται ὡς σχέση *γειτνίασης, συμφραζομένων* ἤ *συνδυασμοῦ*.[30] Στήν περίπτωση τῆς ἐπιθυμίας, καί ἄν λάβουμε ὑπ' ὄψιν ὅτι ἡ ἐπιθυμία, σύμφωνα μέ τό Lacan, ὁρίζεται μέ βάση τήν *ἔλλειψη*,[31] ἡ γειτνίαση συνίσταται στό ὅτι κάποιος ἄλλος κατέχει τό ἀντικείμενο τῆς ἐπιθυμίας μου, ἑπομένως διαφέρει ἀπό μένα, εἶναι ἀνώτερος ἀπό μένα:

27. Foucault, 1976, ἰδίως σσ. 175-211.
28. Foucault, 1966, σσ. 314-354. Γιά τή σύνδεση μεταξύ «περατότητας» καί (λακανικῆς) ἔννοιας τῆς ἐπιθυμίας, βλ. Δοξιάδης, 1992 καί 1994α.
29. Βλ. Lacan, 1966, σ. 528.
30. Βλ. Jakobson καί Halle, 1956, σσ. 53-82, καί Metz, 1982, σσ. 149-314. Βλ. καί Δοξιάδης, 1993β
31. Βλ. Lacan, 1978, σ. 261.

Δέν μπορεῖ νά *συγκριθεῖ* μαζί μου, δέν εἶναι *ὅμοιός* μου, δέν μπορῶ νά τόν *ὑποκαταστήσω*, δέν μπορῶ νά *ἐπιλεγῶ* ἐγώ στήν θέση του.

Μ' ἄλλα λόγια, ἡ σχέση μου μαζί του δέν εἶναι μεταφορική, δεδομένου ὅτι ἡ μεταφορά, πάλι σύμφωνα μέ τή σύγχρονη ρητορική,[32] συνίσταται στήν *συγκρισιμότητα*, ὑπό τήν ἔννοια ἀκριβῶς τῆς σχέσης *ὁμοιότητας, ὑποκατάστασης* ἤ *ἐπιλογῆς*. Ἡ μεταφορική σχέση, ὅταν ἀναφέρεται σέ πρόσωπα, εἶναι λοιπόν μιά κατ' ἐξοχήν *νεωτερική* νοηματική σχέση, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι τό στοιχεῖο τῆς *ἐναλλαξιμότητας*, τῆς *ἀντιστρεψιμότητας*, κυριαρχεῖ. Ἐνῶ, ἐννοεῖται, τή μετωνυμία τήν χαρακτηρίζει τό στοιχεῖο τῆς *μή-ἀντιστρεψιμότητας*. Αὐτό ὅμως δέν σημαίνει ὅτι ἡ μετωνυμική σχέση, καί ἑπομένως ἡ ἐπιθυμία, εἶναι κατ' ἀνάγκην *κλασική*, δηλαδή πραγματολογική-ἐπικρατειακή: Προκειμένου νά ἰσχύει αὐτό, θά πρέπει νά ὑφίσταται καί τό *ἐπικρατειακό* στοιχεῖο, δηλαδή μιά ἐξουσιαστική διάταξη σχέσεων στό χῶρο. Ἄν συλλάβουμε τήν οὐσία τῆς λακανικῆς ἔννοιας τῆς ἐπιθυμίας ὡς ἔλλειψη ὄχι γιά τό τάδε ἤ τό δεῖνα ἀλλά ὡς ἔλλειψη ἐν γένει, ὡς «*σχέση εἶναι πρός ἔλλειψη εἶναι*»,[33] δηλαδή τελικά ὡς *τήν ἴδια τήν ἔννοια τῆς περατότητας*,[34] μποροῦμε νά κατανοήσουμε τήν ἀνατρεπτική της φύση: Ἡ ἐπιθυμία ὡς περατότητα ἐν γένει εἶναι αὐτό ἀκριβῶς πού ἀνθίσταται στήν ὁποιαδήποτε χωρική διάταξη ἤ ἐπικρατειακότητα, πραγματολογική ἤ λειτουργική: Πρόκειται ἐν τέλει γιά τήν ἀκραία ἀσυνέχεια, γιά ἕνα νοηματικό σημεῖο πού δέν μπορεῖ νά ὁριστεῖ διότι δέν ἔχει ἀναφερόμενο, γιά ἕνα γεωμετρικό σημεῖο πού δέν εἶναι δυνατόν νά ἐντοπισθεῖ διότι δέν ὑπάρχει δεύτερο σημεῖο μέ τό ὁποῖο συνδεόμενο νά ὁρίζει μιά διάσταση. Πρόκειται, θά μπορούσαμε νά ποῦμε, γιά κάτι ἀνάλογο μέ τό «μή-κέντρο» τῆς «ἀπο-κεντρωμένης δομῆς» τοῦ Jacques Derrida.[35]

Ταυτόχρονα ὅμως, ἡ περατότητα ὡς μετωνυμία-ἐπιθυμία μπορεῖ νά ἀποτελέσει καί τόν θεμελιώδη τρόπο παγίδευσης τῆς νεωτερικῆς ἰδεολογίας, εἴτε σέ μιά λειτουργική-ἐπικρατειακή —καί ἑπο-

32. Βλ. ὑποσημείωση 30.
33. Βλ. ὑποσημείωση 31.
34. Βλ. Δοξιάδης, 1992, σ. 128, καί 1994α.
35. Derrida, 1972.

μένεις μεταφορική— εἴτε σέ μιά ἐν τέλει κλασική, πραγματολογική-ἐπικρατειακή ἐξουσιαστική σχέση.

Ἄς δοῦμε λοιπόν πῶς λειτουργεῖ ἡ περιττότητα ὡς ἐπιθυμία-μετωνυμία στήν περίπτωση τῆς Φλώρας.

Πρῶτα ἀπ' ὅλα, αὐτό θά πρέπει νά διερευνηθεῖ στό ἐπίπεδο τοῦ τρόπου ἀφήγησης. Ἡ Φλώρα ὡς ἀφηγητής λειτουργεῖ μεταφορικά. Εἶναι ἀπολύτατα τό ὑποκατάστατο τοῦ κεντρικοῦ ἀφηγητῆ πού παραμένει ὁ Ἀντρέας, ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους τοῦ μυθιστορήματος. Ταυτόχρονα ὅμως, θά πρέπει νά δεχτοῦμε ὅτι ἡ αὐστηρά δομική της σχέση μέ τόν Ἀντρέα παραμένει σχέση ἰσότητας: Τά κεφάλαια ἐναλλάσσονται σχεδόν ἰσάριθμα μεταξύ τῶν δύο ἀφηγητῶν, καί ὅσον ἀφορᾶ τό καθαρά συντακτικό μέρος τοῦ τρόπου ἀφήγησης, ἔχουμε ἤδη τονίσει ὅτι δέν ἔχει τόση σημασία αὐτό καθ' ἑαυτό τό πρόσωπο πού χρησιμοποιεῖται. Δέν ὑπάρχει, δηλαδή, αὐστηρά δομικά μιλώντας, κανένας λόγος νά μή θεωρηθεῖ ὅτι καί ὁ Ἀντρέας λειτουργεῖ ὡς ὑποκατάστατο, ἤτοι ὡς μεταφορά, τῆς Φλώρας, καί ὅτι ἑπομένως ἡ σχέση τους καθορίζεται ἀκριβῶς ἀπό τό στοιχεῖο τῆς ἀντιστρεψιμότητας πού ἀποτελεῖ τό δομικό χαρακτηριστικό τῆς κάθε μεταφορικῆς σχέσης. Τό γεγονός ὅτι τελικά ἡ Φλώρα ἰδεολογικά κυριαρχεῖται ἀπό τόν Ἀντρέα κατά τήν ἀφήγηση, θά πρέπει κατά συνέπεια νά ἐξεταστεῖ περαιτέρω, ἀκριβῶς στήν ἀφηγηματική διάσταση τῆς μεταξύ τους σχέσης.

Ἐνῶ λοιπόν στό ἐπίπεδο τοῦ *λόγου* τῆς ἀφήγησης, δηλαδή ὡς *ὑποκείμενο* τῆς ἀφήγησης, ἡ σχέση της μέ τόν Ἀντρέα παραμένει μεταφορική μέχρι τέλους, στό ἐπίπεδο τῆς *ἱστορίας* τῆς ἀφήγησης, δηλαδή ὡς *χαρακτῆρες*, ἡ σχέση της μέ τόν Ἀντρέα εἶναι καθαρά μετωνυμική: Πρόκειται ἀκριβῶς γιά σχέση ἐπιθυμίας, γιά μιά σχέση ἐπιθυμίας ὅμως πού τήν ὁρίζει μιά ἀντιστρέψιμη, κυριαρχική, στό βαθμό πού ἡ ἐπιθυμία της γιά τόν Ἀντρέα ἀποδεικνύεται τελικά μεγαλύτερη ἀπό τή δική του γιά κείνην. Αὐτή ἡ ἀνισότητα, μέ δομικούς ὅρους, ἐκφράζεται ὡς ἑξῆς: Ὁ Ἀντρέας ἀπαιτεῖ ἀπό αὐτήν νά 'ναι πιστή καί πολιτικοποιημένη. Ἄν τό πρῶτο σχετίζεται, ὅπως εἴπαμε, μέ τήν ἀπαίτησή του γιά τήν ἔνταξή της στή δική του πραγματολογική (οἰκογενειακή) ἐπικράτεια, τό δεύτερο σχετίζεται μέ τό ζήτημα τῆς ἔνταξής της στή γενικότερη *πανικτική* ἐπικράτεια τῆς κεντρικῆς πολιτικῆς θεματικῆς τῆς ἀφήγησης —σ' ἕνα

εἶδος ἀριστεροῦ φιλελευθερισμοῦ-ὀρθολογισμοῦ: στό νά ἐνδιαφέρεται γιά τά πολιτικά συμβάντα τῆς ἀφήγησης ὅπως ἐνδιαφέρονται λίγο-πολύ ὅλοι οἱ ὑπόλοιποι χαρακτῆρες οἱ μετέχοντες σέ αὐτήν.

Ἡ Φλώρα ἀποτυγχάνει καί στά δύο: Στήν πραγματολογική ἐπικράτεια τοῦ Ἀντρέα ἀντιτάσσει το δικό της νεωτερικό αἴτημα γιά πλήρη σεξουαλική αὐτονομία. Σ' αὐτό ὅμως παγιδεύεται διπλά. Πρῶτον, ἡ ἀκόρεστη σεξουαλική της ἐπιθυμία εἶναι αὐτό πού θά τῆς ἀπαγορεύσει νά μπορεῖ νά ἔχει ὁποιαδήποτε σοβαρή σχέση μέ τήν πολιτική: Ἀρχικά ἐρωμένη τοῦ ἀκροδεξιοῦ Φρόλια, τελικά συγκάτοικος τοῦ Κακομοίρη (βλ. σ. 253), τοῦ διεστραμμένου παλιοῦ συντρόφου τοῦ Ἀντρέα, ἐπί τοῦ ὁποίου μάλιστα ὁ Ἀντρέας ἀσκοῦσε ἐπιτηρητικοῦ τύπου ἐξουσία στά χρόνια τῆς πολιτικῆς προσφυγιᾶς τους στά ἀνατολικά κράτη (βλ. σσ. 12-15).

Δεύτερον, καί ὡς ἀντικείμενο ἐπιθυμίας τοῦ Ἀντρέα, τελικά εἶναι ἀνταλλάξιμη: Ὑποκαθίσταται πλήρως ἀπό τή νεαρή Λαμπράκισσα Ματθίλδη, ἡ ὁποία, ἐκτός τοῦ ὅτι εἶναι πολιτικοποιημένη, εἶναι ἐν τέλει τό ἴδιο ποθητή, καί *μέ τόν ἴδιο τρόπο*, ὅπως καί ἡ Φλώρα: Ἡ σχέση της μέ ἐκείνην στό σεξουαλικό τομέα εἶναι ἀπολύτως μεταφορική: «Λές κι ἀπό ἔνστικτο, τό κορμί της βιαζόταν ν' ἀποχτήσει τίς χαμηλότητες τῆς Φλώρας» (σ. 229).

Ἡ Ματθίλδη δέν εἶναι ἁπλῶς τό ὑποκατάστατο τῆς Φλώρας. Ἤδη ἔχουμε δεῖ τή σημασία τῆς μεταφορικῆς σχέσης τῆς Φλώρας μέ τόν ἀτυχήσαντα φιλελεύθερο πολιτικό Γεώργιο Παπανδρέου. Ἡ Ματθίλδη ἀποκτᾶ παρόμοια σημασία ὅσον ἀφορᾶ τή μεταφορική της σχέση μέ ἕνα ἐπίσης κοσμοϊστορικό ἄτομο: Τό Σωτήρη Πέτρουλα (βλ. ἰδίως σσ. 208-210 καί 237).

Τό ὅτι ἡ Ματθίλδη δέχεται νά ἐνταχθεῖ στήν οἰκογενειακή ἐπικράτεια τοῦ Ἀντρέα —τοῦ εἶναι πιστή—, δέν ἔχει ἐν τέλει καί τόση σημασία: Ἄλλωστε δέν εἴμαστε σέ θέση νά ξέρουμε πόσο αὐτό θά κρατήσει. Αὐτό πού ἔχει σημασία εἶναι ὅτι ἡ κατάληξη τοῦ μυθιστορήματος ἀναδεικνύει ἀκριβῶς το *ὑποκείμενο τῆς ἱστορικῆς πράξης* —τό ἀριστερό κίνημα— σέ μιά θέση σημαντικότερη ἀπό

ὁποιοδήποτε ἀφηγηματικό ὑποκείμενο. Ἐνῶ ἀρχικά ἡ μετωνυμική σχέση ἐπιθυμίας Ἀντρέα – Ματθίλδης ἔχει στήν κυρίαρχη θέση τόν Ἀντρέα, μέσω τῆς μεταφορικῆς σχέσης τῆς Ματθίλδης μέ τόν Πέτρουλα καί τῆς μετωνυμικῆς σχέσης τοῦ δεύτερου, ὡς ἡρωικῆς ἠγετικῆς μορφῆς, μέ τό ἀριστερό κίνημα ἐν γένει, ὁ Ἀντρέας ὑποτάσσεται μετωνυμικά σέ αὐτό, καί στό τέλος ἀποκηρύσσει καί αὐτόν τόν ἴδιο τόν (νεωτερικό) ἀφηγηματικό του ρόλο: Τό μυθιστόρημα τελειώνει μέ τίς σκέψεις του (σ. 258), οἱ ὁποῖες ἀντηχοῦν ὅμως τά συνθήματα τοῦ πλήθους καί τῶν πανό, καθώς καί τα ἐπικήδεια λόγια τοῦ Μίκη Θεοδωράκη, καί μέ τίς ὁποῖες ταυτίζει τόν Σωτήρη Πέτρουλα μέ τόν Διγενῆ Ἀκρίτα: «Ὁ παλμός τῆς ζωῆς του μεταπλάστηκε σ' ἐνέργεια, γίνηκε κινητήρια δύναμη, πού ἐμψυχώνει κι ἐνθουσιάζει κι ἐμπνέει καί ὁδηγεῖ. Εὐλογημένοι ὅσοι στά μαρμαρένια ἀλώνια νικοῦν τό Χάρο, ὅπως ὁ Σωτήρης Πέτρουλας».

Γιά νά ἐπανέλθουμε στά παραπάνω, με τό κλείσιμο τῆς ἱστορίας, εἶναι σάν ἡ *ἀφηγηματική* ἐπικρατειακότητα τῆς προηγηθείσης πολιτικο-ἰδεολογικῆς μεταφορο-μετωνυμικῆς ἁλύσου Παπανδρέου – Φλώρα – Ἀντρέας – Ματθίλδη – Πέτρουλας νά καταξιώνει τήν κοσμοϊστορική μορφή τοῦ τελευταίου, ὡς προσωποποίηση τῆς ὑποκειμενοποιημένης πράξης τοῦ ἀριστεροῦ κινήματος, σ' ἕναν καθαρά ἡγεμονικό ρόλο ὡς πρός τήν *χωροταξική* ἐπικρατειακότητα τοῦ (βυζαντινοῦ-) ἑλληνικοῦ ἔθνους-κράτους: Ἡ (ἰδεολογική) «ἐπανάκτηση ἐδαφῶν» ἔτσι ὁλοκληρώνεται πλήρως.

3. Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΜΕΣΩΝ ΜΑΖΙΚΗΣ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

Θά συμφωνήσω μέ τόν Foucault, καί ὄχι μέ τόν —πρόσφατα θανόντα— Guy Debord,[36] ὅτι ἡ κοινωνία μας —γενικά οἱ νεωτερικές δυτικές κοινωνίες— δέν εἶναι κοινωνία τοῦ θεάματος, ἀλλά κοινωνία τῆς ἐπιτήρησης (πανοπτισμός).[37] Μέ πιό ἁπλά λόγια, στην κοινωνία μας βρίσκεται σέ θέση ἐξουσίας ὄχι ὅποιος φαίνεται, ἀλλά, ἀντιθέτως, ὅποιος βλέπει (ἐπιτηρεῖ) χωρίς νά φαίνεται.

Στό παλαιότερο κείμενό μου γιά τήν ἰδεολογία στή μεταπολεμική Ἑλλάδα,[38] εἶχα ὑποστηρίξει τήν ἄποψη ὅτι ἡ ἀπουσία ἰδεολογικῆς κυριαρχίας πού ἀποτελοῦσε ξεχωριστό χαρακτηριστικό τῆς σύγχρονης ἑλληνικῆς κοινωνίας ὀφειλόταν στήν συγκριτικά μεγάλη *ἀπουσία* (γενικευμένης καί ἐσωτερικευμένης) ἐπιτήρησης. Αὐτό, στό βαθμό πού ἰσχύει, ἀφορᾶ τήν ἀδυναμία τῶν μηχανισμῶν ἐκπαίδευσης καί κοινωνικοῦ ἐλέγχου νά συγκροτοῦν πειθαρχημένα ὑποκείμενα σύμφωνα μέ τίς ἀρχές μιᾶς φιλελεύθερης-ὀρθολογικῆς κοινωνίας. Στό παλαιότερο κείμενο εἶχα ἀναφέρει ἁπλῶς ἐνδεικτικά ὁρισμένα φαινόμενα πού μαρτυροῦν γιά αὐτήν τήν ἔλλειψη ἐπιτήρησης, χωρίς νά διερευνήσω τό θέμα ἀναλυτικότερα: παρα-παιδεία, ἀναλφαβητισμός, παρα-οἰκονομία, φοροδιαφυγή, παρα-ὑγεία, ψυχιατρεῖο τῆς Λέρου. Οὔτε ἐδῶ βέβαια θά ἀποπειραθῶ διεξοδικότερη ἀνάλυση. Ἕνα τέτοιο πόνημα θά ἰσοδυνα-

36. Debord, χ.χ.
37. Foucault, 1975, σ. 218. Γι' αὐτό τό θέμα, βλ. καί Δοξιάδης, 1994α.
38. Δοξιάδης, 1993α.

μοῦνε μέ συστηματική διερεύνηση τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας τουλάχιστον ἀπό τήν ἵδρυση τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους.

Παρ' ὅλα αὐτά. Αὐτό δέν σημαίνει ὅτι στή νεοελληνική κοινωνία δέν ὑπῆρξε ἤ δέν ὑπάρχει καθόλου πανοπτισμός. Ὑπῆρξε ὅμως καί ὑπάρχει σέ μιά σφαίρα τῆς κοινωνικῆς ζωῆς πού ἔχει τήν ἑξῆς ἰδιαιτερότητα: Τό ἀντικείμενο τῆς ἐπιτήρησης δέν εἶναι ἡ ὁποιαδήποτε ἀνθρώπινη πράξη, ἀλλά ἡ ἴδια ἡ πράξη τῆς ἐπιτήρησης. Ἀναφέρομαι στό μηχανισμό τῶν μέσων μαζικῆς ἐπικοινωνίας.[39]

Στήν ἐπιτήρηση τῆς ἐπιτήρησης πού συντελεῖται ἀπό τά μέσα μαζικῆς ἐπικοινωνίας δέν ἰσχύει ἡ ἀντιστρεψιμότητα τῆς πανοπτικῆς ἐπιτήρησης. Καί αὐτό διότι ὑποτίθεται ὅτι ἡ ἀντιστροφή ἔχει ἤδη λάβει χώραν: Οἱ ἐπιτηρούμενοι, δηλαδή τά ἁπλά μέλη τῆς κοινωνίας, οἱ ἐργαζόμενοι, εὑρίσκονται στή θέση τοῦ ἐπιτηρητῆ, παρακολουθοῦντες τά καθημερινά καί ἄλλα συμβάντα τῆς κοινωνίας καί συναποτελοῦντες τήν «κοινή γνώμη».

Πρόκειται γιά μιά φανταστική ἀντιστροφή πού στηρίζεται στήν θεσμοποίηση τῆς πρωτογενοῦς ταύτισης πού ἀποτελεῖ τήν προϋπόθεση της οἱασδήποτε σχέσης ἐπικοινωνίας: Ἄν κάθε ἐπικοινωνιακή διαδικασία συνίσταται στήν πρόσληψη ἀπό πλευρᾶς τοῦ δέκτη τῆς ἀναπαράστασης πού συγκροτεῖ ὁ πομπός, τότε αὐτό συνεπάγεται τήν δομική κατάληψη ἀπό μέρους τοῦ δέκτη τῆς θέσης τοῦ ἀναπαριστῶντος ὑποκειμένου, δηλαδή τοῦ πομποῦ. Ἡ ἀντιστροφή αὐτή καθίσταται ἐφικτή ἐπειδή κάθε ἀναπαράσταση ἀποτελεῖ μιά διαμεσολάβηση: Μέ τό ἴδιο τό ἀναπαραστασιακό γεγονός, δημιουργοῦνται οἱ χωρο-χρονικές ἐκεῖνες συνθῆκες πού ἐπιτρέπουν στόν δέκτη ἀκριβῶς νά καταλάβει τήν θέση τοῦ ἀναπαριστῶντος.

Αὐτό ἰσχύει γιά ὅλες τίς μορφές ἀναπαράστασης. Στή ζωγραφική, ὁ θεατής ἑνός πίνακα καταλαμβάνει τή θέση τοῦ ζωγράφου. Στό γραπτό λόγο, ὁ ἀναγνώστης ἑνός κειμένου καταλαμβάνει τή θέση τοῦ συγγραφέα. Στήν ὁμιλία, ὁ ἀκούων καταλαμβάνει τή θέση τοῦ ὁμιλοῦντος.

Στίς δύο πρῶτες περιπτώσεις, ἡ ἀντιστροφή καθίσταται εὔκο-

39. Βλ. παραπάνω, σσ. 42-43.

λα κατανοητή δεδομένου ὅτι τό ἀναπαριστῶν ἀντικείμενο, ὡς διαμεσολάβηση τοῦ ἀναπαριστωμένου, προσλαμβάνει τό χαρακτῆρα τοῦ τετελεσμένου: Τόσο ὁ ζωγράφος ἑνός πίνακα ὅσο καί ὁ συγγραφέας ἑνός κειμένου μᾶς ἔχουν ἀδειάσει τή γωνιά καί μποροῦμε εὔκολα νά καταλάβουμε τή θέση τους. Τά πράγματα στήν ὁμιλία εἶναι πιό δύσκολα, κι ἔχουν νά κάνουν μέ τή δομή τῆς ἴδιας τῆς γλώσσας. Ἡ ἀντιστροφή στήν πράξη τῆς ὁμιλίας συνίσταται στόν ολοκληρωτικό ρόλο πού παίζει ἡ προσωπική ἀντωνυμία (πού στά ἑλληνικά δέν εἶναι ἀπαραίτητη ἀλλά ὑποδηλώνεται πάντοτε, οὕτως ἤ ἄλλως, ἀπό τόν ρηματικό τύπο). Ὁ ἀκούων δέν μπορεῖ νά πεῖ: «Ἐσύ μιλᾶς, ἐγώ ἀκούω». Θά ἐπρόκειτο γιά παραδοξολογία. Εἶναι λοιπόν υποχρεωμένος νά λέει διαρκῶς — σιωπηρά καί ἀσυνείδητα— αὐτό πού τοῦ λέει — ἔμμεσα καί ἀσυνείδητα— ὁ ὁμιλῶν: «*Ἐγώ* μιλάω, *ἐσύ* ἀκοῦς». Μ' ἄλλα λόγια, ἡ ἀντιστροφή στήν ὁμιλία συνίσταται στό ὅτι ἡ γλωσσική «κατανόηση» εἶναι ἐφικτή στό βαθμό πού ὁ ἀκούων «μιλάει» μαζί μέ τόν ὁμιλοῦντα. Ἡ «κατανόηση» προϋποθέτει τή σκέψη, συνειδητή ἤ ἀσυνείδητη, καί σκεφτόμαστε μιλώντας, δυνατά ἤ σιωπηρά. Ὁ ἄνθρωπος πρῶτα μιλάει καί μετά «κατανοεῖ» την ὁμιλία.[40]

Στά μέσα μαζικῆς ἐπικοινωνίας βέβαια ποτέ δέν ἔχουμε νά κάνουμε μέ «σκέτη» ὁμιλία, ἐξ ὁρισμοῦ. Ἀκόμη καί στίς ζωντανές μεταδόσεις τῆς τηλεόρασης καί τοῦ ραδιοφώνου ὅπου τό μόνο πού βλέπουμε ἤ/καί ἀκοῦμε εἶναι κάποιος πού μιλάει, σε πρωτογενές ἐπίπεδο ταυτιζόμαστε πρῶτα μέ τη θέση τοῦ καμεραμαν καί τοῦ ηχολήπτη. Δεδομένου ὅμως ὅτι χρησιμοποιεῖται σέ μεγάλο βαθμό *καί* ἡ ὁμιλία ὡς κύριο μέσο στά ΜΜΕ, εἶναι σημαντικό κατ' ἀρχάς να κατανοήσουμε ὅτι ἡ ἀντιστροφή πού συντελεῖται ἐκεῖ καθίσταται ἐφικτή σέ ὅλες τις ἐπί μέρους ἐπικοινωνιακές διαδικασίες πού συνιστοῦν τήν ἑκάστοτε συνολική ἐπικοινωνιακή σχέση, ἀπό τήν πιό ἁπλή μέχρι τήν πιο σύνθετη. Εἶναι μάλιστα ἀκόμη πιό σημαντικό νά παρατηρήσουμε ὅτι ἡ ἰδιαιτερότητα τῶν ΜΜΕ ὅσον ἀφορᾶ τήν ἀντιστροφή τῆς θέσης τοῦ δέκτη ἔχει να κάνει μέ τό ὅτι καί οἱ πιό σύνθετες —τεχνικά— συνιστῶσες (ὀπτικο ἀκουστική τεχνολο-

40. Γιά τή σημασία τῶν προσωπικῶν ἀντωνυμιῶν καί τήν ὑποκειμενικότητα στή γλώσσα, βλ. Benveniste, 1971, σσ. 217-230.

για κλπ.) ἀκολουθοῦν τό ἐπικοινωνιακό πρότυπο τῆς πιό ἁπλῆς, δηλαδή τῆς ὁμιλίας: Ἀναφέρομαι στήν *ταυτοχρονία τῆς ἀντιστροφῆς*, πού ἀπορρέει ἀπό τήν *χρονική ἀμεσότητα* πού χαρακτηρίζει ἐξ ὁρισμοῦ ὅλα τά (καθημερινά) ΜΜΕ. (Ὑπ' αὐτήν τήν ἔννοια, τά βιβλία, οἱ δίσκοι μουσικῆς καί ὁ κινηματογράφος δέν ἀποτελοῦν χαρακτηριστικές περιπτώσεις ΜΜΕ). Ὅπως στήν ἄμεση ὁμιλία ὁ ὁμιλῶν εἶναι παρών τήν ὥρα πού μιλάει, τό ἴδιο ἰσχύει καί γιά τά ΜΜΕ: *Τά ΜΜΕ μᾶς ἀπευθύνονται σάν ἕνας ἄνθρωπος πού μᾶς μιλάει* (ἐξ οὗ καί ἡ σημασία τοῦ *ἐκφωνητῆ* στήν τηλεόραση). Η αἴσθηση τῆς διαμεσολάβησης ἔτσι τείνει νά καταργηθεῖ, καί ἡ ταύτιση μέ τον πομπό ἀποκτᾶ ἕνα χαρακτῆρα πέρα ἀπό αὐστηρά δομικό: Δέν πρόκειται γιά τήν δομική κατάληψη τῆς θέσης στήν ὁποία *κάποτε ζωγράφιζε* ὁ ζωγράφος τοῦ πίνακα πού βλέπουμε ἤ *κάποτε ἔγραψε* ὁ συγγραφέας τοῦ βιβλίου πού διαβάζουμε, πρόκειται γιά τήν *ταυτόχρονη (φανταστική) ὑποκατάσταση τοῦ «σώματος» τοῦ πομποῦ ἀπό τό δικό μας*. Ὑπ' αὐτήν τήν ἔννοια, ὁ λόγος τῶν ΜΜΕ παύει νά λειτουργεῖ ὡς ἁπλή ἀναπαράσταση καί λειτουργεῖ ὡς «γλώσσα», τό ἴδιο θεμελιώδης μέ τήν ὁμιλία, πού μᾶς ὑποβάλλει τούς δικούς της συντακτικούς κανόνες. Ὅπως μαθαίνουμε νά μιλᾶμε ταυτιζόμενοι μέ τά ὁμιλοῦντα ὑποκείμενα (γονεῖς κλπ.) καί ἀφομοιώνοντας, ἄθελά μας, τούς κανόνες τῆς γλώσσας πού ἐκεῖνοι μιλᾶνε, ἔτσι καί «μαθαίνουμε» νά «μιλᾶμε» ὅπως τά ΜΜΕ ταυτιζόμενοι μέ τά ἀντίστοιχα «ὁμιλοῦντα ὑποκείμενα» καί ἀφομοιώνοντας τούς κανόνες τῆς ἀντίστοιχης «γλώσσας».

Τά ΜΜΕ καταξιώνουν την ὕπαρξή τους ἐπιτελώντας τή λειτουργία τοῦ «δημοκρατικοῦ ἐπιτηρητῆ» (τῆς «καθημερινότητας», τῆς «ἐπικαιρότητας»). Εἶναι ἕνας ἐπιτηρητής πού μιλάει καί πού μιλώντας ἐπιτηρεῖ: Ὁμιλία καί ἐπιτήρηση εἶναι διαδικασίες πού συμπίπτουν τόσο ἀπόλυτα στήν περίπτωση τῶν ΜΜΕ, ὥστε μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι *ἡ ἴδια ἡ ἐπιτήρηση ἀποτελεῖ μέρος τῆς γλώσσας τῶν ΜΜΕ*.

Αὐτό ἔχει τίς ἀκόλουθες δύο θεμελιώδεις συνέπειες: Πρῶτον,

ταυτιζόμενοι μέ τό «σῶμα» τοῦ ἑκάστοτε ΜΜΕ, μαθαίνουμε νά λειτουργοῦμε κι ἐμεῖς οἱ δέκτες ὡς ἐπιτηρητές. Καί μάλιστα ὡς πανοπτικοῦ τύπου ἐπιτηρητές ἀφοῦ, σε σχέση μέ τά ἀντικείμενα τῆς ἐπιτήρησης, δέν εἴμαστε βλεπόμενοι ἀλλά μόνο βλέποντες. Πρόκειται δηλαδή γιά μιά στοιχειώδη διαδικασία διαμόρφωσης τῆς ἀτομικῆς ὑποκειμενικότητας μέ κριτήρια, σέ πρῶτο ἐπίπεδο, καθαρά νεωτερικά: Ὁ ὁποιοσδήποτε πολίτης τῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας καλεῖται καί ἐκπαιδεύεται ἀπό τά ΜΜΕ γιά νά καταλάβει κι ἐκεῖνος τή θέση τοῦ πανοπτικοῦ ἐπιτηρητῆ.

Δεύτερον, ὅμως, ἡ ἐκμάθηση τῆς «γλώσσας» τῆς ἐπιτήρησης ἔχει τήν ἑξῆς σημαντικότατη διαφορά ἀπό τήν ἐκμάθηση τῆς μητρικῆς γλώσσας: Στή δεύτερη, ἡ σχέση *αὐθαιρεσίας* πού ὑφίσταται μεταξύ σημείων καί ἀναφερομένων,[41] εἶναι σέ μεγάλο βαθμό καί αὐτό πού καθιστᾶ ἐφικτή τήν σημασιολογική αὐτονομία τοῦ συγκροτούμενου ὑποκειμένου. Ἡ κριτική του χρήση τῆς γλώσσας, δηλαδή ἡ ἴδια του ἡ κριτική σκέψη, προϋποθέτει τήν —σέ μεγάλο βαθμό ὑπαρκτή— ἐλευθερία του ὡς πρός την ἀντιστοίχηση μεταξύ σημείων καί ἀναφερομένων στήν δική του χρήση τῆς γλώσσας. Στήν περίπτωση τῆς ἐπιτήρησης ὡς γλώσσας, ἀντιθέτως, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι βασικό χαρακτηριστικό της εἶναι η *ἀναίρεση* τῆς σχέσης αὐθαιρεσίας μεταξύ σημείων καί ἀναφερομένων, πού ὀφείλεται στό ὅτι *τά ἀναφερόμενα ἐνσωματώνονται μέσα στην ἴδια τή γλωσσική δομή* —δεδομένου ὅτι τά ἀναφερόμενα τῆς ἐπιτήρησης ὡς γλώσσας δέν εἶναι παρά *τά ἴδια τά ἀντικείμενα τῆς ἐπιτήρησης*· ἤτοι, ὁ κόσμος, ὅπως αὐτος ἀναπαρίσταται ἀπό τά ΜΜΕ. Τα ΜΜΕ, σέ πρῶτο ἐπίπεδο ἕνας κατ' ἐξοχήν νεωτερικός θεσμός, λειτουργοῦν ἐν τέλει ὅπως ἡ γλώσσα τῆς κλασικῆς περιόδου: Συγκροτοῦν τήν γνώση τοῦ κόσμου ὡς κλασική ἀναπαραστασιακή δομή, ὡς διατεταγμένο ἰδεατό σύνολο σχέσεων ἀναπαριστώντων καί ἀναπαριστωμένων.[42]

Ἡ διττή φύση τῶν ΜΜΕ εἶναι ὑπεύθυνη γιά τόν δυνάμει ὁλοκληρωτικό τους χαρακτῆρα. Ἀπό τή μιά συγκροτοῦν τήν ἀτομική

41. Βλ. ἴδιος ibid., σσ. 43-48.
42. Ἄλλωστε δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὡς μορφή λόγου τά ΜΜΕ ἔλκουν τήν καταγωγή τους ἀπό τήν κλασική περίοδο – βλ. καί παραπάνω, σσ. 19-23.

ὑποκειμενικότητα κατά ἕναν ἐντελῶς θεμελιώδη τρόπο, δηλαδή ὄχι ὡς ἁπλή ἀναπαράσταση ἀλλά ὡς «γλώσσα», τήν ὁποία μαθαίνει νά μιλάει τό συγκροτούμενο ὑποκείμενο, σάν τήν μητρική του. Ταυτόχρονα, ἐγκαθιστοῦν τό συγκροτούμενο ὑποκείμενο στή θέση τοῦ ἐπιτηρητῆ, ἀποκτώντας ἔτσι τό νεωτερικό ἄλλοθι τῆς ἀντιστρεψιμότητας τοῦ δημοκρατικοῦ πανοπτισμοῦ. Ἀπό τήν ἄλλη ὅμως, στό βαθμό πού δέν πρόκειται γιά ἀληθινή, δηλαδή ἄμεση, ἐπιτήρηση, ἀλλά γιά διαμεσολαβούμενη ἐπιτήρηση, γιά ἐπιτήρηση ἡ ὁποία μέ τή σειρά της ἐπιτηρεῖται, τό ἀποτέλεσμα εἶναι ὅτι ἡ φανταστική ἀντιστροφή τοῦ πανοπτισμοῦ τῶν ΜΜΕ καταλήγει στό ὅτι ἡ γλώσσα πού συγκροτεῖ τόν «δέκτη-ἐπιτηρητή» ὡς ὑποκείμενο δέν εἶναι ἡ ὁποιαδήποτε ἐθνική, «φυσική» γλώσσα πού ἀφήνει μιά στοιχειώδη ἐλευθερία στή σκέψη λόγω τῆς ιδιότητας τῆς αὐθαιρεσίας τῶν γλωσσικῶν σημείων, ἀλλά μιά γλώσσα μέ ἐντελῶς κλασικά ἀναπαραστασιακά χαρακτηριστικά: Τά ἀναπαριστάμενα μέ τά ἀναπαριστῶντα συνδέονται μεταξύ τους σέ μιά ἀμοιβαία σχέση αἰτίου-αἰτιατοῦ, ἀκριβῶς ὅπως στήν περίπτωση μιᾶς γεωγραφικῆς ἐπικράτειας καί τοῦ χάρτη πού την ἀναπαριστά.[43]

Δέν ἰσχύει βέβαια τό ἴδιο γιά ὅλα τά ΜΜΕ ως πρός αυτό τό ζήτημα. Μορφικά, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι ἰσχύει περισσότερο γιά τήν τηλεόραση, ὅπου τά εἰκονικά σημεῖα πλησιάζουν περισσότερο στήν κλασική μορφή ἀναπαράστασης —τοῦ χαρτη, τοῦ πίνακα—, καί λιγότερο για τό ραδιόφωνο καί τόν Τύπο, ὅπου ἡ αὐθαιρεσία τῶν γλωσσικῶν σημείων καθιστά δυσκολότερη τήν κλασική ἀναπαράσταση τοῦ κόσμου. Θεματικά, τό «στημένο» ρεπορτάζ εἶναι τό πιό χαρακτηριστικό, ἴσως, εἶδος δημοσιογραφικοῦ λόγου πού πλησιάζει πρός τήν κλασική ἀναπαράσταση. Πάντως, ἀκόμη καί ἐκπομπές μή ἐνημερωτικοῦ χαρακτήρα, ὅπως, γιά παράδειγμα, τά τηλεοπτικά σήριαλ ἢ οἱ τηλεταινίες, στό βαθμό πού ἐντάσσονται στά πλαίσια τῆς «ἀμεσότητας» καί τῆς «καθημερινότητας» στά ὁποία στηρίζεται η τηλεόραση ὡς μέσο μαζικῆς ἐπικοινωνίας, εἶναι δυνατόν νά προσλαμβάνουν ἕναν ἐπιτηρητικό καί κλασικόαναπαραστασιακό χαρακτήρα. Οἱ τηλεοπτικές σειρές ὅπου «ἀποφασίζει» ὁ τηλεθεατής γιά τήν ἔκβαση μιᾶς ἱστορίας ἀποτελοῦν

43. Βλ. παραπάνω, ἰδίως σ. 28.

ἴσως τήν πιό ἀποκαλυπτική περίπτωση τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο ὁ τηλεθεατής «ἐκπαιδεύεται» ὡς ἐπιτηρητής μέσω τῆς χρήσης τῆς μυθοπλασίας. Αὐτές οἱ ἐκπομπές ἀποτελοῦν ἕνα εἶδος «τέστ καλοῦ ἐπιτηρητῆ»: Ὁ τηλεθεατής ἀπαντάει «σωστά» ἄν ἡ ἀπάντησή του συμφωνεῖ μέ τήν πλειοψηφία —δηλαδή μέ τήν «κοινή γνώμη».

Ἡ ἰδεολογία αὐτοῦ πού θά μπορούσαμε νά ὀνομάσουμε «*ἐπικοινωνιακό πανοπτισμό*» εἶναι *τελικά* πραγματολογική-ἐπικρατειακή, ἀλλά ἔχει λειτουργική-ἐπικρατειακή *ἀφετηρία*: Ξεκινάει δηλαδή ἀπό τήν λειτουργική ἐπικράτεια τοῦ δημοκρατικοῦ πανοπτισμοῦ, καί καταλήγει στήν πραγματολογική ἐπικράτεια τοῦ ἀναπαριστωμένου «ἀντικειμενικοῦ κόσμου». Κεντρικό ἰδεῶδες (ἢ Ὑποκείμενο μέ κεφαλαῖο Υ) θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι ἀποτελεῖ ἡ «*ἀλάνθαστη κοινή γνώμη*». Πρόκειται γιά ἕνα ἰδεῶδες τό ὁποῖο ἐσωτερικεύει ὁ δέκτης τῶν ΜΜΕ, καί τό ὁποῖο κατέχει τήν ἀληθινή «θέση τοῦ βασιλιᾶ»[44] στό κλασικό σχῆμα τῆς παντογνωστικῆς ἀναπαράστασης τοῦ κόσμου πού συγκροτοῦν τά ΜΜΕ.

Ὁ δέκτης τῶν ΜΜΕ, στό βαθμό ἀκριβῶς πού ἐσωτερικεύει τό ἰδεῶδες τῆς «ἀλάνθαστης κοινῆς γνώμης», καταλαμβάνει τή θέση ἑνός «αἰχμάλωτου βασιλιᾶ».[45] Δέν εἶναι ἀληθινός βασιλιάς, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι δέν ὑπάρχουν ὑπήκοοι πού νά τόν ἀναγνωρίζουν ὡς ἡγεμόνα, ἀλλά οὔτε καί ὑπήκοος, δεδομένου ὅτι κατέχει ὁ ἴδιος τή θέση τῆς «ἀλάνθαστης κοινῆς γνώμης», δέν τήν ἀναγνωρίζει ὡς ἀνώτερη του. Βρίσκεται στήν πλήρη ἀπομόνωση τόσο τοῦ πανοπτικοῦ ἐπιτηρούμενου —στό κελλί του, δηλαδή στό σπίτι του— ὅσο καί τοῦ πανοπτικοῦ ἐπιτηρητῆ —στόν (φανταστικό) κεντρικό πύργο, δηλαδή στή θέση τῆς (ἀόρατης) «κοινῆς γνώμης». Ταυτοχρονα, εἶναι ὑποχρεωμένος νά σκέφτεται καί νά ἀντιλαμβάνεται τόν κόσμο σύμφωνα μέ ὁλόκληρη τήν κλασική, μή ἀντιστρέψιμη, ἀναπαραστασιακή δομή τῆς γλώσσας τῶν ΜΜΕ, χωρίς τήν δυνατότητα νά τήν ἀλλάζει ὅποτε αὐτός κρίνει, ἐφ' ὅσον δέν εἶναι ἀληθινός βασιλιάς ἢ ἡ «σκέψη τοῦ ἀπείρου» τῆς κλασικῆς περιόδου,

44. Βλ. Foucault, 1966, σσ. 318-323.
45. Πρβλ. το διήγημα τοῦ Calvino «Ἕνας βασιλιάς ἀφουγκράζεται» Calvino, 1994, σσ. 85-126.

οὔτε τό νεωτερικό ἀντίστοιχό της, δηλαδή «καθολικός διανοούμενος».[46]

Ἡ συγκρότηση τῆς ἀτομικῆς ὑποκειμενικότητας ὑπό συνθῆκες νεωτερικές, δηλαδή μέ τήν (φανταστική) ἀντιστρεψιμότητα ἀλλά καί τήν διπλή απομόνωση τῆς πανοπτικῆς ἐπιτήρησης, μέ βάση ὅμως μιά κλασική ἀναπαραστασιακή δομή σκέψης καί γνώσης, θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι ἀποτελεῖ τήν ρίζα τῆς ὑποκειμενικῆς θεμελίωσης τοῦ ὁλοκληρωτισμοῦ. Ἡ ἐπικίνδυνη ἀποτελεσματικότητα τῆς πειθαρχίας τῆς ὁλοκληρωτικῆς ἰδεολογίας συνίσταται στό στοιχεῖο τῆς μή-ἀντιστρεψιμότητας πού χαρακτηρίζει τήν κλασική ἀναπαραστασιακή σκέψη, καί τό ὁποῖο, ὅταν πρόκειται γιά τή συγκρότηση τῆς *ἀπομονωμένης ἀτομικῆς* ὑποκειμενικότητας, λειτουργεῖ τρομοκρατικά, καί μάλιστα πρός διπλή κατεύθυνση: τό ὑποκείμενο —ἐν μέρει ἀσυνείδητα— *τρομοκρατεῖται*, στό βαθμό πού σκέφτεται ἀκολουθώντας τήν καταναγκαστική λογική τῆς κλασικῆς ἀναπαράστασης, και *τρομοκρατεῖ*, στο βαθμό πού φροντίζει ὥστε ὁ κόσμος τόν ὁποῖο ἐπιτηρεῖ νά εἶναι ὅπως ὁρίζει ἡ κλασική ἀναπαράσταση.[47]

Τό δεύτερο σκέλος δέν ἐπιτυγχάνεται πάντα: Δέν ὑπονοῶ βέβαια ὅτι ὁ ἐπικοινωνιακός πανοπτισμός ὁδηγεῖ πάντα στόν ὁλοκληρωτισμό. Οἱ τηλεορασοπαθεῖς σύγχρονες κοινωνίες δέν ἔχουν

46. Γιά τή συσχέτιση μεταξύ βασιλιᾶ, «σκέψης τοῦ ἀπείρου» και «καθολικοῦ διανοουμενου», βλ. Δοξιάδης, 1994α, ἰδίως σσ. 243-244 καί 248.

47. Ἐδῶ παραπέμπω στην ἀνάλογη ἀνάλυση τῆς ὁλοκληρωτικῆς ὑποκειμενικότητας πού βρίσκουμε στή Hannah Arendt – βλ. Arendt, 1973, ἰδίως σσ. 457-479: «Αὐτο που καθιστᾶ ἀληθινα ὁλοκληρωτικό ἐπινόημα τον ἰσχυρισμό τῶν μπολσεβίκων ὅτι τό σημερινό ρωσικό σύστημα εἶναι ἀνώτερο ἀπό ὅλα τά ἄλλα συνίσταται στό γεγονός ὅτι ὁ ὁλοκληρωτικός ἡγέτης ἐξάγει ἀπό αὐτόν τόν ἰσχυρισμό τό λογικά ἄψογο συμπέρασμα ὅτι χωρίς αὐτό τό σύστημα οἱ ἄνθρωποι ποτέ δέν θά μποροῦσαν νά ἔχουν φτιάξει ἕνα τόσο θαυμάσιο πράγμα ὅπως εἶναι, γιά παράδειγμα, ὁ ὑπόγειος σιδηρόδρομος· ἐξ αὐτοῦ, ἐξάγει πάλι τό λογικό συμπέρασμα ὅτι ὅποιος γνωρίζει τήν ὕπαρξη τοῦ παρισινοῦ μετρό εἶναι ὕποπτος διότι εἶναι ἱκανός νά προξενήσει ἀμφιβολία γιά τό ὅτι μπορεῖ κανείς νά κάνει πράγματα μόνο μέ τόν μπολσεβίκικο τροπο. Αὐτο ὁδηγεῖ στό τελικό συμπέρασμα ὅτι προκειμένου νά παραμείνει κανείς πιστός μπολσεβίκος, πρέπει νά καταστρέψει τό παρισινό μετρό. Τό μόνο πού ἔχει σημασία εἶναι ἡ συνέπεια» (ibid., σ. 458).

βέβαια καμία σχέση μέ τίς θηριωδίες τοῦ ναζισμοῦ καί τοῦ σταλινισμοῦ. Ἁπλῶς προσπαθῶ νά καταδείξω τή δομή ἑνός κινδύνου.

Ἄς περάσουμε τώρα σ' ἕνα παράδειγμα.

«Ἡ Μακεδονία εἶναι ἑλληνική».

Τό γεγονός ὅτι αὐτό τό σύνθημα κυριάρχησε κατά τά τελευταῖα χρόνια στά ἑλληνικά μέσα μαζικῆς ἐπικοινωνίας δέν εἶναι ἄνευ σημασίας.

Πρόκειται γιά ἐξαιρετικά παράξενη διατύπωση. Ἡ πρώτη ἐντύπωση πού προξενεῖ εἶναι ἕνα εἶδος σουρρεαλιστικῆς ἀνατροπῆς. Ἰσοδυναμεῖ μέ τό νά δείχνει διαρκῶς ἡ τηλεόραση ἕνα χάρτη τῆς Πρώην Γιουγκοσλαβικῆς Δημοκρατίας τῆς Μακεδονίας καί, μέ ἀληθινά μαγκρίττικο τρόπο, νά ἐμφανίζεται ἀπό κάτω ἡ λεζάντα: «Αὐτό δέν εἶναι ἡ Πρώην Γιουγκοσλαβική Δημοκρατία τῆς Μακεδονίας (εἶναι τά Σκόπια)».

Δέν εἶναι σχῆμα ὑπερβολῆς τό παραπάνω. Ἡ λογική ἰσοδυναμία εἶναι σαφής. Ἡ μόνη ἐναλλακτική ἑρμηνεία θά ἐξέφραζε ἀμεσώτατη ἐπεκτατική διάθεση: «Ἐφ' ὅσον ἡ Μακεδονία εἶναι ἑλληνική, τότε καί ἡ Πρώην Γιουγκοσλαβική Δημοκρατία τῆς Μακεδονίας, καθώς καί ἡ βουλγαρική Μακεδονία, πρέπει νά ἐνταχθοῦν στήν ἑλληνική ἐπικράτεια». Ρητές ἐπεκτατικες διαθέσεις βεβαίως δέν ὑπῆρχαν, τουλάχιστον ἀρχικά. Τό σύνθημα αὐτό, ἑπομένως, ἁπλῶς ἐξέφραζε τήν ἄρνηση παραδοχῆς μιᾶς ὑπαρκτῆς ὀντότητας: ὑπαρκτῆς ἀπό τό γεγονός καί μόνο ὅτι ἐπρόκειτο γιά μιά γεωγραφική περιοχή ἡ ὁποία, με τή διάλυση τῆς Γιουγκοσλαβίας, δέν ἀνῆκε πλέον σέ καμία ἄλλη ἐθνική ἐπικράτεια καί τῆς ὁποίας οἱ κάτοικοι, στή μεγάλη τους πλειοψηφία, εἶχαν ὡς μοναδική ἐθνική συνείδηση τήν μακεδονική —δεδομένου, μεταξύ ἄλλων, ὅτι ἡ εὐρύτερη γεωγραφική περιοχή στήν ὁποία ἀνῆκαν ὀνομαζόταν «Μακεδονία».[48] Ἡ ὅλη ἐπιχειρηματολογία περί ἐπεκτατικῶν διαθέσεων πού ὑποκρύπτει ἡ χρήση τοῦ ὀνόματος «Μακεδονία», ἀκόμη καί

48. Γιά τήν ἱστορική πλευρά αὐτοῦ τοῦ ζητήματος, βλ. Παπαδημητρόπουλος, 1994, σσ. 63-103.

ἂν εἶναι σ' ἕνα βαθμό ἀκριβής, εἶναι *τελείως ἄσχετη μέ τήν οὐσία τοῦ ζητήματος*, καί γι' αὐτό δέν ἔχει πείσει κανέναν (τουλάχιστον μέχρι στιγμῆς: Ἰανουάριος 1995). Ἁπλῶς προσφέρει τή δυνατότητα στούς «ἀνθέλληνες» νά ἀναρωτηθοῦν μεγαλοφώνως μήπως τότε αὐτό σημαίνει ὅτι καί ἡ χρήση τοῦ ὀνόματος «Βόρεια Ἤπειρος» γιά τή γεωγραφική περιοχή τῆς νότιας Ἀλβανίας ὅπου κατοικεῖ ἑλληνόφωνος πληθυσμός ὑποκρύπτει ἀνάλογες ἐπεκτατικές διαθέσεις ἀπό τήν πλευρά τῆς Ἑλλάδας.

Μαγκριττικά ΜΜΕ, λοιπόν, τά ἑλληνικά ΜΜΕ τῶν τελευταίων ἐτῶν; Ἄθελά τους, ἴσως, ναί. Μόνο πού ἀντί νά λειτουργεῖ ἡ ἀνατρεπτική διάσταση ὡς πρός τήν κλασική ἀναπαράσταση ὅπως στήν περίπτωση τοῦ πίνακα *Ceci n'est pas une pipe* τοῦ Magritte,[49] συμβαίνει ἀκριβῶς τό ἀντίθετο: Τό ἀναπαραστασιακό παράδοξο στήν προκειμένη περίπτωση ἀποσκοπεῖ στήν *ἐνίσχυση* τῆς κλασικῆς ἀναπαράστασης. Ἄς δοῦμε πῶς συμβαίνει αὐτό.

Ὅπως ἀνέφερα καί στό Πρῶτο Μέρος, ὁ γεωγραφικός χάρτης (μαζί μέ τόν ζωγραφικό πίνακα) ἀποτελοῦσε τό χαρακτηριστικότερο παράδειγμα ἀναπαραστασιακοῦ σημείου γιά τήν κλασική σκέψη. Αὐτό, ὅσον ἀφορᾶ ἀφ' ἑνός τήν *τοπογραφική* συνιστώσα τοῦ χάρτη, τούς τεχνικούς κανόνες δηλαδή μέ βάση τούς ὁποίους συντελεῖται ἡ ἀναπαραστασιακή πρακτική, ἀφ' ἑτέρου τήν *νομική* συνιστώσα τῆς ὀρθῆς ἀπεικόνισης τῶν συνόρων πού ὁρίζουν τήν ἑκάστοτε ἐπικράτεια. Αὐτό ἰσχύει καί γιά τούς χάρτες τῆς νεωτερικῆς ἐποχῆς —καί δέν θά μποροῦσε νά γίνει διαφορετικά, στό βαθμό πού ἡ χαρτογραφία ἐξακολουθεῖ νά στηρίζεται στήν εὐκλείδεια καί στήν (καρτεσιανή) ἀναλυτική γεωμετρία.

Ἀπό κεῖ καί πέρα ὅμως, ὑπάρχουν ὁρισμένα στοιχεῖα πού προστίθενται στήν ἀναπαραστασιακή πρακτική τοῦ νεωτερικοῦ χάρτη καί πού ὁρίζουν τήν ἰδιαιτερότητά του ὡς τέτοιου, διακρινοντάς τον ἀπό τόν κλασικό. Ἀναφέρομαι κυρίως στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ὁρίζεται ὁ ἴδιος ὁ διαχωρισμός μεταξύ ἐθνῶν-κρατῶν.

Ἄν καί ἡ χάραξη τῶν συνόρων παραμένει νομική, ὑπό τήν ἔννοια τοῦ ἀπολύτως ἀπαραβίαστου τῶν συμπεφωνημένων, καί ἑπομένως κλασικά ἀναπαραστασιακή, τά συγκεκριμένα *ἱστορικά*

49. Βλ. τή γνωστή ἀνάλυση τοῦ Foucault: Foucault, 1973.

ἀναφερόμενα τῶν νομικά συμπεφωνημένων προσδιορίζονται ἀπό παράγοντες πού ἀπορρέουν πλέον ὄχι ἀπό τή βούληση κάποιων ἡγεμόνων πού ὁρίζουν ἀνεξέλεγκτα τίς ἐπικράτειές τους ἤ ἔστω ἐρχόμενοι σέ μεταξύ τους συμφωνία, ἀλλά ἀπό τή βούληση διεθνῶν ὀργανισμῶν στούς ὁποίους συμμετέχουν κυβερνήσεις πού (ὑποτίθεται ὅτι) *ἐκπροσωποῦν πληθυσμούς*, δηλαδή *σύνολα μεμονωμένων ἀτόμων*.[50]

Αὐτό εἰσάγει μιά ἐντελῶς νεωτερική διάσταση στήν ἀναπαραστασιακή πρακτική, πού ἔχει νά κάνει μέ τό ὅτι ἡ *γεωμετρική αἰτιότητα* τῆς *νομικῆς-κλασικῆς* ἀναπαράστασης, πού ἐξακολουθεῖ νά ὑφίσταται στό βαθμό πού ἡ νεωτερική ἐξουσία, τόσο ὡς πρός τήν (ἐθνική) ἐπικράτεια ὅσο καί ὡς πρός τήν (ἀτομική) ἰδιοκτησία, ἐξακολουθεῖ νά στηρίζεται στήν ἀκριβῆ διάταξη τοῦ εὐκλείδειου χώρου, συμπληρώνεται ἀπό τήν *ὀνοματοθετική αὐθαιρεσία* τῆς *ἱστορικῆς-νεωτερικῆς* ἀναπαράστασης. Αὐτό πολύ ἁπλά σημαίνει ὅτι ἐνῶ γιά τήν ἀναπαράσταση τῶν *συνόρων* μιᾶς περιοχῆς δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει διαφοροποίηση, ἀνεξαρτήτως τῆς χώρας ὅπου κατασκευάζεται ὁ χάρτης, ὅσον ἀφορᾶ τήν *ὀνομασία* τῆς κάθε περιοχῆς, αὐτή ἀκολουθεῖ τή συμβατική ἱστορική πορεία τοῦ οἱουδήποτε γλωσσικοῦ σημείου. Ἔτσι, γιά παράδειγμα, τή Γερμανία οἱ Ἄγγλοι τή λένε Germany, οἱ Γάλλοι Allemagne, ἐνῶ οἱ ἴδιοι οἱ Γερμανοί τήν ἀποκαλοῦν Deutschland (καί τήν Ἑλλάδα αὐτές οἱ τρεῖς ἐθνικότητες: Greece, Grèce καί Griechenland). Κάθε ὀνομασία προκύπτει ὡς ἀποτέλεσμα πολυσύνθετων ἱστορικῶν διαδικασιῶν πού μόνο περιορισμένα μποροῦν νά περιγραφοῦν. Ἡ ὀνομασία ἀποτελεῖ ἕνα μή ἀντιστρέψιμο, πραγματολογικό ἀναπαραστασιακό γεγονός, τό *ὁποῖο ὅμως διαφέρει ριζικά ἀπό τό κλασικό ἀναπαραστασιακό σημεῖο κατά τό ὅτι δέν ὁρίζει ἀπό μόνο του ἐπικράτεια*. Πέρα ἀπό τό αὐστηρά γλωσσολογικό ζήτημα περί αὐθαιρεσίας τοῦ γλωσσικοῦ σημείου, αὐτό πολιτικά μεταφράζεται στό ὅτι *ἡ ὑπηκοότητα δέν μπορεῖ νά ὁρισθεῖ ἀπό τήν ἐθνική ὀνομασία καί μόνο*. Ὅπως κάποιος μπορεῖ νά ἔχει ἐπώνυμο χωρίς νά ἀνήκει σέ καμία οἰκογένεια —ἄν, γιά παράδειγμα, δεν ἔχει κανέναν ἐν ζωῇ στενό συγγενή—, ἔτσι καί κάποιος μπορεῖ νά θεωρεῖ τόν ἑαυ-

50. Βλ. καί παραπάνω, σσ. 41-42.

τό του Έλληνα, λόγου χάριν, *χωρίς νά είναι ή καί χωρίς νά θέλει νά είναι κατ' ἀνάγκην Ἕλληνας ὑπήκοος*. Χωρίς νά θέλω καθόλου νά ἐξιδανικεύσω τά πράγματα, θά ἔλεγα ὅτι τό ἐθνικό ὄνομα, *ὑπ' αὐτήν τήν μή ἐπικρατειακή ἔννοια*, ὅπως καί τό οἰκογενειακό ὄνομα, καί ὅπως ἀμέτρητα ἄλλα χαρακτηριστικά πού ἀφοροῦν τό ἄτομο *χωρίς ὅμως κατ' ἀνάγκην νά ἐπιβάλλονται καί σ' ἄλλα ἄτομα*, ἀποτελεῖ ἕνα ἀπό τά στοιχεῖα πού ὁρίζουν τήν διαφορετικότητα τοῦ ἀτόμου —καί πού ἑπομένως συνιστοῦν ἀναπόσπαστο μέρος τῆς αὐτονομίας του.

Στήν περίπτωση τῆς ΠΓΑΜ, μετά τή διάλυση τῆς πρώην Γιουγκοσλαβίας, *ποτέ δέν εἶχε τεθεῖ διεθνῶς ζήτημα θεμελιώδους ἀμφισβήτησης τῆς ἐπικράτειας* —οὔτε ἀπό τούς Ἕλληνες· ἡ ἀλλαγή τῆς ὀνομασίας εἶχε τεθεῖ, καί τίθεται ἀκόμη, ὡς ὅρος *γιά ἀναγνώριση* τῆς ἐν λόγῳ ἐπικράτειας. Ἡ μοναδική ἀμφισβήτηση, πού ὑπῆρχε καί πρίν ἀπό τή διάλυση τῆς Γιουγκοσλαβίας, πρίν δηλαδή τεθεῖ κάν θέμα ἀναγνώρισης τῆς αὐτόνομης ἐπικρατειακῆς ὀντότητας, ἀφοροῦσε τό ὄνομα. Στήν οὐσία ἑπομένως αὐτό πού ἀμφισβητεῖται δέν εἶναι τό δικαίωμα τῶν κατοίκων νά εἶναι ὑπήκοοι τοῦ συγκεκριμένου ἔθνους-κράτους —δικαίωμα, οὕτως ἤ ἄλλως, ἀμφιβόλου δημοκρατικότητας, γιά τούς λόγους πού ἀνέπτυξα στό Πρῶτο Μέρος, καί πού διαφαίνονται ἄλλωστε, στήν προκειμένη περίπτωση, στό πρόβλημα με τήν ἀλβανόφωνη μειονότητα τῆς ΠΓΑΜ—, *ἀλλά τό δικαίωμά τους, ἀτομικά, ἕνας-ἕνας, νά λέγονται Μακεδόνες.*

Στά ἑλληνικά ΜΜΕ τά «Σκόπια», δηλαδή ἡ ΠΓΑΜ, ταυτίζεται μέ τόν Γκλιγκόροφ καί τούς ἐθνικιστές πολιτικούς ἡγέτες αὐτῆς τῆς χώρας —μιά κλασικότατη ἀναπαραστασιακή ἄποψη γιά τό τί σημαίνει ἐθνική ἐπικράτεια. Ἀποσιωπᾶται ἔτσι τό προφανέστατο γεγονός ὅτι, τουλάχιστον στή μεγάλη τους πλειοψηφία, οἱ ἴδιοι οἱ κάτοικοι τῆς ΠΓΑΜ θέλουν νά λέγονται Μακεδόνες. Οἱ λόγοι τῆς ἀποσιώπησης εἶναι ἐπίσης προφανεῖς: Τό νά κατηγορεῖς ἕναν ὁλόκληρο πληθυσμό ὅτι φέρει τό ὄνομα «Μακεδόνες» ἐπειδή ὁ ἴδιος, ὄχι οἱ ἡγέτες του, ἔχει ἐπεκτατικές βλέψεις στήν ἑλληνική Μακεδονία ἰσοδυναμεῖ μέ τό νά κατηγορεῖς κάποιον ὁ ὁποῖος φέρει τό ἴδιο ὄνομα μέ σένα ὅτι διαπράττει πλαστοπροσωπία μέ ἀνάλογο σκοπό. Καί στίς δύο περιπτώσεις, ἄν βέβαια μπορεῖς νά ἀποδείξεις ὅτι πρίν λεγόταν κάπως ἀλλιῶς, ἔχει καλῶς, ἄν ὄχι, τήν ἔχεις ἄσχημα.

Ἄς δοῦμε τώρα τήν ἀξία ὅλων αὐτῶν τῶν προφανῶν πραγμάτων.

Ἡ ἰδιαιτερότητα τοῦ ζητήματος τῆς Ἑλλάδας μέ τήν ΠΓΑΜ συνίσταται στό ὅτι γιά πρώτη φορά ἴσως στήν ἱστορία τῶν διεθνῶν σχέσεων ἐγείρεται σοβαρό πολιτικό ἐθνικό ζήτημα *πού, ἐκ πρώτης ὄψεως, δέν εἶναι ἐπικρατειακό.* (Ἀκόμη καί τά ζητήματα ἐθνικῶν μειονοτήτων εἶναι ἄμεσα ἐπικρατειακά, στό βαθμό πού ὀφείλονται στήν προβληματική ἐπικρατειακή ἔνταξη κάποιων πληθυσμιακῶν ὁμάδων.[51]) Λέω ὅμως «ἐκ πρώτης ὄψεως», διότι τελικά *εἶναι*: Ἁπλῶς δέν εἶναι *γεωγραφικά* ἐπικρατειακό, εἶναι *ἱστορικά*.

Στήν περίπτωση τοῦ ζητήματος τῶν «Σκοπίων» ἡ ἀναπαράσταση τῆς ἑλληνικῆς ἐθνικῆς ἀφήγησης δέν χρησιμεύει ἁπλῶς ὡς τό ἀφηγηματικό ὑποστήριγμα τῆς ἐθνικῆς ἐπικράτειας διά μέσου τῆς κατοχύρωσης τῆς ἱστορικῆς συνέχειας. Πρόκειται γιά *ὑποκατάσταση* τῆς γεωγραφικῆς ἐπικρατειακότητας ἀπό τήν ἀφηγηματική· ἀκριβέστερα, πρόκειται γιά ἕναν *ἀναπαραστασιακό μετασχηματισμό τῆς ἀφήγησης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους σέ γεωγραφική ἐπικράτεια*, ὁ ὁποῖος ὑποδηλώνεται κυρίως ἀπό τό ἀκόλουθο ἰδεολογικό σχῆμα: Ἐφ' ὅσον ἡ Μακεδονία ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο τμῆμα τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας, τό νά αὐτοαποκαλοῦνται κάποιοι μή-Ἕλληνες «Μακεδόνες» καί τό νά ἀποκαλοῦν τό ἔθνος-κράτος τους «Μακεδονία» *ἰσοδυναμεῖ μέ (ἤδη διαπραχθεῖσα) ἐδαφική εἰσβολή*

Ο ρόλος τῶν μέσων μαζικῆς ἐπικοινωνίας ὑπῆρξε καθοριστικός *ἰδίως ὡς πρός αὐτόν τόν μετασχηματισμό τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας σέ γεωγραφική ἐπικράτεια*. Ἀπό τίς ἀναρίθμητες ἀναλύσεις ἱστορικῶν, ἀρχαιολόγων, φιλολόγων, γλωσσολόγων καί λαογράφων μέ στόχο τήν ἀδιάσειστη κατοχύρωση τῆς ἑλληνικότητας τοῦ Φιλίππου τοῦ Μακεδόνα καί τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου, *σάν νά ἐπρόκειτο γιά μέγιστο ζήτημα τῆς τρέχουσας πολιτικῆς*, μέχρι

51. Βλ. καί παραπάνω, σσ. 31-35.

καὶ τὶς ἀναλύσεις εἰδικῶν ἐπὶ θεμάτων ἐξωτερικῆς πολιτικῆς, πού *ὡς βασικὸ στρατηγικὸ ἐπιχείρημα γιὰ τὴ σημερινὴ βαλκανικὴ πολιτικὴ τῆς Ἑλλάδας*, πέρα ἀπὸ το «μουσουλμανικὸ τόξο», εἶχαν τὴν «πατροπαράδοτη ἑλληνοσερβικὴ φιλία» (τὴν ὁποία θυμήθηκαν μετὰ μισὸ αἰώνα ἑνιαίας σοσιαλιστικῆς Γιουγκοσλαβίας), εἴδαμε τὰ τελευταῖα χρόνια νὰ ἐγκαθιδρύεται μέσω κυρίως τῶν ΜΜΕ, *ἀλλὰ* καὶ μὲ τὴν ἐνεργὸ καὶ πρόθυμη συμμετοχὴ πολλῶν παραγόντων τῆς πολιτικῆς, ἐπιστημονικῆς, καλλιτεχνικῆς καὶ ἐμποροβιομηχανικῆς κοινότητας, ἕνα πανίσχυρο «καθεστὼς ἀλήθειας»,[52] τὸ ὁποῖο ἐπικεντρώνεται ἀκριβῶς στὴν ἀναπαραστασιακὴ γεωπολιτικοποίηση τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους.

Ἂν δὲν ἔχει καταφέρει νὰ ἐπικρατήσει πλήρως στὸ χῶρο τῶν πολιτικῶν κομμάτων — αὐτὸ θὰ ἦταν καὶ τὸ πιὸ ἄμεσα ἐπικίνδυνο— τὸ ἐθνικιστικὸ ἰδεολόγημα, αὐτὸ ὀφείλεται κυρίως στὸ ὅτι προσκρούει σὲ μιὰν ἄλλη, ἀκόμη κυρίαρχη σ' ἐκεῖνο τὸ χῶρο, ἰδεολογία, ἐπίσης πραγματολογικὴ-ἐπικρατειακή: σ' αὐτὸ ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ὀνομαστεῖ «κομματικὸς ἐθνικισμός»· ἤτοι, στὴν ἰδεολογία τοῦ πελατειακοῦ συστήματος. Ἔνδειξη τῆς δύναμης αὐτῆς τῆς κυρίαρχης κομματικῆς ἰδεολογίας ἀποτελεῖ ἡ δυσκολία τοῦ Ἀντώνη Σαμαρᾶ νὰ ἐπιτύχει στοὺς ἀρχικούς του στόχους, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἀποφάσισε νὰ διασπάσει τὴ Νέα Δημοκρατία. Ὁ —«κανονικὸς»— ἐθνικισμὸς ἐπομένως στὸν κομματικὸ χῶρο, πέρα ἀπὸ τὰ ἰσχυρὰ ἐρείσματα τὰ ὁποῖα διαθέτει καὶ στὰ δύο μεγάλα κόμματα, πρὸς τὸ παρὸν περιορίζεται, κυρίως στὸ ὅτι — πάλι λόγω (ἐν μέρει) τοῦ πελατειακοῦ συστήματος ποὺ μειώνει στὸ ἐλάχιστο τὴν ἀληθινὴ κριτικὴ αὐτονομία τῶν ψηφοφόρων — οἱ πολιτικὲς ἡγεσίες, ἐνῶ θὰ ἔκαναν τὸ πᾶν γιὰ νὰ ἀπαλλαγοῦν ἀπὸ τὴν ἀφόρητη πίεση τῆς διεθνοῦς κοινότητας, ἔχουν αὐτο-ἐγκλωβισθεῖ σὲ μιὰ ἄνευ προηγουμένου ἀμηχανία χειρισμῶν, μὲ τὸ φόβο τοῦ «πολιτικοῦ κόστους».[53]

Κατὰ τὰ ἄλλα ὅμως, στὸ χῶρο ἰδίως τῶν ἰδιωτικῶν ΜΜΕ, τὸ

52. Γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ «καθεστῶτος ἀλήθειας», βλ. Foucault, 1994, τόμος III, σσ. 154-160.

53. Γιὰ τὰ ζητήματα ποὺ θίγονται σὲ αὐτὴ τὴν παράγραφο, βλ. καὶ Λυξιάδης, 1994β.

ἐθνικιστικὸ ἀναπαραστασιακὸ παιχνίδι παίζεται μὲ ἐντελῶς ἀνεξέλεγκτους ὅρους. Γιὰ νὰ διερευνηθεῖ ὅμως περαιτέρω τὸ ζήτημα θὰ πρέπει νὰ διατυπώσουμε ὁρισμένες ἐπισημάνσεις ποὺ ἀφοροῦν ἀκριβῶς τὴν ἰδεολογικὴ ἰδιαιτερότητα τῶν *ἰδιωτικῶν* ΜΜΕ.

Τὰ ἰδιωτικὰ ΜΜΕ εἶναι ὁ χῶρος ὅπου ὁ ἐπικοινωνιακὸς πανοπτισμός, στὸν ὁποῖο ἀναφέρθηκα παραπάνω, συναντᾶ τὴν πιὸ χαρακτηριστικὴ ἴσως ἰδεολογία τοῦ καπιταλισμοῦ: τὸν κοινωνικὸ δαρβινισμό. Τὸ ἐνδιαφέρον εἶναι ὅτι ὑπάρχει μιὰ ἐξαιρετικὰ σημαντικὴ δομικὴ ὁμοιότητα μεταξὺ τῶν δύο ἰδεολογιῶν: Καὶ στὴ δεύτερη περίπτωση ἔχουμε νὰ κάνουμε με ἐπικρατειακὴ ἰδεολογία, στὸ βαθμὸ ποὺ ὁρίζεται μὲ βάση τὴν ἐπικράτεια τῆς ἐλεύθερης ἀγορᾶς. Ἀκόμη, πρόκειται γιὰ μιὰ ἰδεολογία ποὺ, ἔχοντας λειτουργικὴ-ἐπικρατειακὴ ἀφετηρία, τὴν λειτουργικὴ ἐπικρατειακότητα τῆς ὑποτιθέμενης ἰσότητας εὐκαιριῶν ποὺ παρέχει ἡ ἐλεύθερη ἀγορὰ (λειτουργικὴ καθ' ὅτι ἡ ἰσότητα εὐκαιριῶν στηρίζεται στὴν *ἀντιστρεψιμότητα* τῆς κατοχῆς τῶν προνομιακῶν θέσεων σύμφωνα μὲ τὴν «λειτουργικὴ» ἱκανότητα τῶν ἀνταγωνιστῶν), καταλήγει στὴν πραγματολογικὴ ἐπικρατειακότητα τῆς κυριαρχίας τοῦ ἰσχυροτέρου (πραγματολογικὴ στὸν βαθμὸ ποὺ ἡ κυριαρχία ἐξ ὁρισμοῦ συνίσταται στὴ δημιουργία *μὴ ἀντιστρέψιμων* καταστάσεων: στὴν περίπτωση τοῦ κοινωνικοῦ δαρβινισμοῦ, ὁ ἡττημένος δὲν χάνει ἁπλῶς, κατ' οὐσίαν *δὲν ἐπιβιώνει* ὡς ἀνταγωνιστής). Τέλος, κεντρικὸ ἰδεῶδες τοῦ κοινωνικοῦ δαρβινισμοῦ θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι ὄχι τὸ *παντογνωστικὸ* ὑποκείμενο μιᾶς κλασικῆς ἀναπαραστασιακῆς δομῆς ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ ἐπικοινωνιακοῦ πανοπτισμοῦ (ἡ «*ἀλάνθαστη κοινὴ γνώμη*»), *ἀλλά*, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ ἱστορικισμοῦ, ἕνα *ἀπόλυτο ὑποκείμενο τῆς πράξης*: το «*ἀπεριόριστο προσωπικὸ συμφέρον*» (διαμετρικὰ ἀντίθετο βέβαια ἀπὸ ἐκεῖνο τοῦ ἱστορικισμοῦ, τὸ ὁποῖο εἶναι πάντα κάποιο ἀπόλυτο ὑποκείμενο *συλλογικοῦ* πράττειν).

Τὸ ἑνωτικὸ ἀποτέλεσμα τῶν δύο αὐτῶν ἰδεολογιῶν ποὺ χαρακτηρίζουν τὰ ἰδιωτικὰ ΜΜΕ, τοῦ ἐπικοινωνιακοῦ πανοπτισμοῦ καὶ τοῦ κοινωνικοῦ δαρβινισμοῦ, εἶναι ἕνας *ἀπεριόριστος ἰδεολογικὸς κυνισμός*, ὁ ὁποῖος δὲν ἐκφράζεται ἁπλῶς σὰν μηδενισμὸς —περίπτωση κατὰ τὴν ὁποία θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ δεχόταν ὅτι ἐπικρατεῖ καὶ κάποιο «ἀντι-ἐξουσιαστικὸ» στοιχεῖο—, ἀλλά, ἀντι-

θέτως, σάν ἕνα ἰδεολογικό καθεστώς τό ὁποῖο λειτουργεῖ τρομοκρατικά απέναντι στά ὑποκείμενα τά ὁποῖα συγκροτεῖ. Τά ἄτομα πού συγκροτοῦνται ὡς ὑποκείμενα ἀπο τά ἰδιωτικά ΜΜΕ μετατρέπονται σε ἐπιτηρητές ἑνος κόσμου πού σημαδεύεται ἀπό τήν ἀδιαμφισβήτητη κυριαρχία τοῦ κοινωνικοῦ δαρβινισμοῦ. Ἡ «ἀλάνθαστη κοινη γνωμη» δεν ἐπιτρέπει τήν παραμικρή παρέκκλιση ἀπό τόν κανόνα τοῦ «ἀπεριόριστου προσωπικοῦ συμφέροντος». Ὁτιδήποτε δέν ὑπακούει σ᾿ αὐτόν θεωρεῖται ὕποπτο.[54]

Γιά τούς ἁπλούς πολίτες, τό «ἀπεριόριστο προσωπικό συμφέρον» βέβαια δέν μπορεῖ νά σημαίνει τίποτε ἄλλο παρά «ἀπεριόριστη βούληση γιά κατανάλωση». Ὁ καταναλωτισμός ἑπομένως δέν εἶναι παρά μιά συγκεκριμενοποίηση τοῦ κυρίαρχου —διττοῦ— ἰδεολογήματος τῶν ἰδιωτικῶν ΜΜΕ. Οἱ δέκτες τῶν ΜΜΕ μετατρέπονται σέ ἐπιτηρητές τῆς απεριόριστης βούλησης γιά κατανάλωση. Ὁ ἀναπαριστάμενος κόσμος τῶν ἰδιωτικῶν ΜΜΕ εἶναι ὁ κόσμος τῆς ἀπεριόριστης βούλησης γιά κατανάλωση.

Μέσα σ᾿ αὐτό τό ἰδεολογικό καθεστώς, δέν εἶναι τόσο δύσκολο νά κατανοήσει κανείς πῶς ἐντάσσεται ἡ ἀναπαραστασιακή γεωπολιτικοποίηση τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους. Δέν ἀναφέρομαι τόσο στίς ἐμφανέστατες περιπτώσεις ἄμεσης (καί ἀνεπιθύμιστης) συνάρθρωσης ἐθνικῶν συμβόλων μέ καταναλωτικά προϊόντα, δηλαδή στίς ἀμέτρητες ἑλληνοκεντρικές διαφημίσεις τῶν τελευταίων ἐτῶν. Αὐτές εἶναι ἁπλῶς συνέπειες μιᾶς κάποιας βαθύτερης δομικῆς διαπλοκῆς.

Αὐτή ἡ τελευταία ἴσως φωτίζεται καλύτερα ἀπό τήν περίπτωση ἑνός μέσου ἐπικοινωνίας πού δέν ἐμπίπτει στήν κατηγορία τῆς διαφήμισης, οὔτε ἀποτελεῖ χαρακτηριστικό ἰδιωτικό ΜΜΕ. Ἀναφέρομαι σέ μιά προκήρυξη τῆς ὀργάνωσης «Λυκαβηττός» πού εἶχε ριχτεῖ στούς δρόμους τῆς κεντρικῆς Ἀθήνας κατά τίς μέρες τοῦ συλλαλητηρίου τοῦ Δεκεμβρίου τοῦ '92: «Ἄν οἱ Σκοπιανοί ἦταν Μακεδόνες, τότε κι ὁ Βουκεφάλας θά 'τανε Zastava». Εἶχε θεωρηθεῖ πετυχημένο ἀστεῖο ἀπό πολλούς, ἀκόμη καί ἀπό μή-ἐθνικιστές.

54. «Ὅ,τι Δεν Πουλάει Δέν Ζεῖ», εἶναι το χαρακτηριστικότατο σύνθημα ἑνός ἐκπροσώπου αὐτοῦ τοῦ ἰδεολογικοῦ ρεύματος. Βλ. τό ἄρθρο-καταγγελία τοῦ Δημοσθένη Κουρτοβίκ – Κούρτοβικ, 1994.

Πρόκειται ὅμως γιά τόσο ὑπερβολικό ἀναχρονισμό, πού κατα τήν ἄποψή μου —καί χωρίς νά ἀποκλείεται τό ἐνδεχόμενο νά πρόκειται γιά λεπτή σουρρεαλιστική εἰρωνεία τοῦ ὅλου ζητήματος τῶν «Σκοπίων»—, προκειμένου νά λειτουργήσει ἔστω καί ὡς ἀστεῖο, προϋποτίθεται ἡ ἑξῆς βασική —ἀσυνείδητη, ἴσως— παραδοχή: *Ὁ Βουκεφάλας ἀποτελεῖ ἑλληνικό ἐμπόρευμα.*

Αὐτό δηλαδή πού μεθοδεύεται κατα τά τελευταῖα χρόνια ἀπο τά ἰδιωτικά ΜΜΕ εἶναι ἡ —παράλληλη μέ τήν ἀναπαραστασιακή γεωπολιτικοποίηση— *ἐμπορευματοποίηση* τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους. Ἡ ἀληθινή γεωγραφική νεοελληνική ἐπικράτεια βέβαια δέν ἐμπορευματοποιεῖται —πέρα ἀπό ὁρισμένες βραχονησίδες, ἀλλά κι αὐτές δύσκολα. Τό ἀναπαραστασιακό της ὑποκατάστατο ὅμως, ἡ γεωπολιτικοποιημένη Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, ὄχι ἁπλῶς ἐμπορευματοποιεῖται ἀλλά ἔχει ἤδη ἀναδειχθεῖ ἐμπράκτως σέ ἕναν ἐξαιρετικά προσοδοφόρο ἐμπορευματικό χῶρο. Ταυτόχρονα, ἡ ἤδη διαπραχθεῖσα ἐδαφική εἰσβολή ἀπό μέρους τῶν «Σκοπίων» τήν ὁποία ἀνέφερα παραπάνω μεταφράζεται καί αὐτή ἐμπορευματικά, στήν ἀκόλουθη διατύπωση: «Οἱ Σκοπιανοί λεηλατοῦν την Ἱστορία μας». Ἡ «λεηλασία» ἐδῶ ἐννοεῖται κυριολεκτικά.

Κατά τή διάρκεια τοῦ πολέμου στόν Περσικό Κόλπο, οἱ ἕλληνες τηλεθεατές/ἐπιτηρητές τῆς ἀπεριόριστης βούλησης γιά κατανάλωση φρόντιζαν ὥστε νά μή μένει ράφι ἀπό ὑπεραγορά γεμάτο, ἀντιδρώντας κατ᾿ αὐτόν τόν τρόπο στήν ἀπειλή τῆς ἐξάπλωσης τοῦ πολέμου, πού γινόταν βέβαια περισσότερο αἰσθητή λόγω κυρίως τῆς συναρπαστικῆς τηλεοπτικῆς κάλυψης τοῦ CNN.

Τό φαινόμενο βέβαια θά χαροποιοῦσε ἰδιαίτερα τούς ἐμποροβιομηχάνους, ἄν δέν παρουσιάζονταν τά γνωστά προβλήματα δυσλειτουργίας τῆς ἀγορᾶς λόγω ξαφνικῆς ἔλλειψης ἀγαθῶν. Ἀκόμη, ὑπῆρχε τό πρόβλημα ὅτι ἐπρόκειτο γιά ἕναν πόλεμο ἀληθινό, καί ἑπομένως κατά μέγα μέρος ἀναπαραστασιακά ἀνεξέλεγκτο, ο ὁποῖος, στό βαθμό πού ἡ τηλεοπτική του ἀναπαράσταση *ἦταν* ἐλεγχόμενη, αὐτό συνέβαινε ὡς ἐπί το πλεῖστον ἀπό ἕνα τηλεοπτι

κό κανάλι πού δέν μποροῦσε φυσικά νά ἐλεγχθεῖ ἀπό τό ἑλληνικό κεφάλαιο καί τά ἑλληνικά ΜΜΕ.

Ἡ ἰδέα ὅμως εἶχε ριχτεῖ. Ἕνας τηλεοπτικός πόλεμος κατά τά πρότυπα τῆς κάλυψης τοῦ πολέμου στόν Περσικό ἀπό τό CNN φάνταζε ἐξαιρετικά ἑλκυστικός, ἰδιαίτερα στά νεοεμφανισθέντα τότε μεγάλα ἰδιωτικά τηλεοπτικά κανάλια. Ἔπρεπε ὅμως νά εἶναι ἕνας πόλεμος διπλά ἐλεγχόμενος: τόσο ὡς πρός τήν ἀναπαραστασιακή του διάσταση —νά ἀποτελεῖ δηλαδή ἕνα κλειστό ἀναπαραστασιακό σύστημα, ὅπως ὁ «πίνακας» τῆς κλασικῆς γνώσης—, ὅσο καί ὡς πρός τήν ἐθνική του διάσταση —νά εἶναι πόλεμος πού ἀφορᾶ ἄμεσα τήν Ἑλλάδα, καί πού ἑπομένως ἀνήκει κυρίως στή δικαιοδοσία τῶν ἑλληνικῶν ΜΜΕ. Ἕνας ἐλεγχόμενος τηλεοπτικός Βαλκανικός Πόλεμος, λοιπόν, ἦταν ὅ,τι πιό ἐπιθυμητό γιά τά μεγάλα ἑλληνικά ἐπικοινωνιακά καί ἐμποροβιομηχανικά συγκροτήματα. Ὁ ἐνθουσιασμός τῶν μεγάλων καναλιῶν ἐκδηλώθηκε ἀμέσως μόλις παρουσιάστηκε ἡ εὐκαιρία, μέ τίς πρῶτες εἰδήσεις ἀπό τό Βελιγράδι —«ΚΡΙΣΗ ΣΤΑ ΒΑΛΚΑΝΙΑ», «ΠΟΛΕΜΟΣ ...», μέ τίς γνωστές ἐπιβλητικές τυμπανοκρουσίες: ἀπροκάλυπτες ἀπομιμήσεις τῶν ἀντίστοιχων τοῦ CNN γιά τόν Περσικό.

Ὁ πόλεμος αὐτός ὀργανώθηκε κυρίως μέ βάση δύο ἀλληλοσυνδεόμενους ἄξονες, πού καί οἱ δύο στηρίζονταν, ὅπως ἔχω ἤδη ἀναφέρει, στόν ἀναπαραστασιακό μετασχηματισμό τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας σέ γεωγραφική ἐπικράτεια. Ὁ πρῶτος ἄξονας ἀφορᾶ τήν ἤδη διαπραχθεῖσα ἐδαφική εἰσβολή ἀπό τά «Σκόπια», ἐνῶ ὁ δεύτερος τήν «πατροπαράδοτη ἑλληνοσερβική φιλία». Τό σύνθημα: «Ἡ λύση εἶναι μία: σύνορα μέ τή Σερβία», δέν θεωρήθηκε βέβαια ὡς ἐπεκτατισμός ἀπό τούς θιασῶτες του, ἐπειδή, μέ βάση ἀκριβῶς τή λογική τῆς γεωπολιτικοποίησης τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας, ὄχι μόνο ἡ Μακεδονία ἦταν, εἶναι καί θά εἶναι ἑλληνική, ἀλλά καί οἱ Σέρβοι εἶναι ἀδέλφια μας, ἄρα γιατί ὄχι καί γειτονική χώρα —ἄς ποῦμε τά ὅρια, οἱ *ἀκριτικές περιοχές* τῆς «ἀληθινῆς» ἑλληνικῆς ἐπικράτειας (ὁ Ράντοβαν Κάρατζιτς σάν ἕνα νέο εἶδος Διγενῆ).

Ἔτσι λοιπόν, μέσα σέ αὐτόν τόν ἤδη διεξαγόμενο ἀναπαραστασιακό πόλεμο,[55] οἱ Ἕλληνες δέν ἀδειάζουν πλέον τά σουπερμάρκετ, ἐφ' ὅσον ὁ πόλεμος ἔχει ἤδη ἀρχίσει. Κατεβαίνουν ὅμως ἐνθουσιώδεις στά συλλαλητήρια γιά τή Μακεδονία, ἀλλά καί ἀγοράζουν μέ πατριωτικό ζῆλο ὅλα τά ἐμπορεύματα πού προβάλλονται ὡς ἑλληνοπρεπῆ (χωρίς κατ' ἀνάγκην νά εἶναι ἑλληνικά) — μαζί φυσικά καί μέ τά ὑπόλοιπα, ἐκτός κι ἄν ἔχει δοθεῖ ἐντολή γιά μποϋκοτάζ σέ κάποια ἀπό αὐτά λόγῳ ἀνθελληνισμοῦ τῆς χώρας προέλευσης. Κι ἀκόμη, δικαστικές ἀποφάσεις πού θεμίζουν χώρα *σέ κατάσταση πολιορκίας* περνοῦν σχεδόν ἀπαρατήρητες, ἄν ἐξαιρέσει κανείς μερικούς ἐκκεντρικούς διανοούμενους καί ὁρισμένα περιθωριακά ἔντυπα.

Ὁ Foucault εἶχε πεῖ, ἀντιστρέφοντας τή διατύπωση τοῦ Clausewitz, ὅτι ἡ ἐξουσία στίς σύγχρονες κοινωνίες μας εἶναι ἡ συνέχιση τοῦ πολέμου μέ ἄλλα (εἰρηνικά) μέσα.[56] Παραφράζοντας, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι ἡ ἐξουσία στή σημερινή Ἑλλάδα ἀσκεῖται κατά μέγα μέρος διά μέσου τῆς συνέχισης τοῦ πολέμου μέ *ἀναπαραστασιακά* μέσα. Ὁ πόλεμος πού συνεχίζεται, στήν προκειμένη περίπτωση, δέν εἶναι βέβαια παρά τό σύνολο τῶν ἐνδόξων πολέμων τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας.

Τό μεγάλο κεφάλαιο στήν Ἑλλάδα σήμερα ἴσως εἶναι τό πιό ἐπιτυχημένο στήν Εὐρώπη (κι ἄς γκρινιάζουν ὁρισμένοι «ἐκσυγχρονιστές» —ἄλλωστε οἱ ἀπεργίες τά τελευταῖα χρόνια γίνονται κυρίως στό δημόσιο τομέα): ἔχει πειθήνιους καταναλωτές, ἀπουσία *δημοκρατικῆς* ἐπιτήρησης (πού θά σήμαινε, μεταξύ ἄλλων, δυσκολία στή φοροδιαφυγή), μια ἰδεολογία ἐπιβεβλημένη ἀπό τά ΜΜΕ πού δέν ἔχει καμία σχέση μέ τίς ἐνοχλητικές πλευρές τῆς ἰδεολογικῆς νεωτερικότητας (ὅπως, γιά παράδειγμα, μέ τήν πεποίθηση ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ὅλων τῶν χωρῶν ὅλου τοῦ κόσμου εἶναι ἴσοι), καί, τέλος, μιά νεολαία μέ ἀξιόμαχο ἠθικό, σέ περίπτωση

55. Μιά ἐνδιαφέρουσα θεωρητική σύνοψη τοῦ ὁποίου συναντᾶ κανείς στο ἄρθρο τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ «Ἀμερίμνως ἐμπόλεμοι» — Γιανναρᾶς, 1994.

56. Βλ. Foucault, 1976, σ. 135, και 1994, τόμος III, σσ. 171-174.

πού τά πράγματα πάνε κάπου στραβά καί ἡ Ἑλλάδα ἐμπλακεῖ σέ ἀληθινό πόλεμο.

Ἴσως πιό σημαντικό του ἐπίτευγμα, ἄν καί σ' αὐτό ἔχει συμβάλει ἐλάχιστα τό ἴδιο, ἀποτελεῖ τό γεγονός ὅτι δέν εἶναι ἁπλῶς ἀόρατο ὡς πρός τήν ἐξουσία πού ἀσκεῖ — αὐτό ἄλλωστε σ' ἕνα βαθμό ἰσχύει γιά τό μεγάλο κεφάλαιο σέ ὅλες τίς χῶρες — ἀλλά δέν εὑρίσκεται κάν στό ἰδεολογικό στόχαστρο τῆς —ὁποιας— ἀριστερᾶς. Γιά μιά ἀριστερά πού ἔχει μάθει νά αὐτοπαγιδεύεται διαρκῶς σέ πραγματολογικούς-ἐπικρατειακούς ὅρους, τά πράγματα εἶναι ἁπλά: Τό μεγάλο κεφάλαιο εἶναι διεθνές, οἱ μεγάλες καπιταλιστικές ἐπιχειρήσεις ἔχουν τήν ἕδρα τους στίς δυτικές χῶρες, ἑπομένως ὁ κεντρικός στόχος, ἀκόμη καί τῆς ἑλληνικῆς ἀριστερᾶς, πρέπει νά εἶναι τό μεγάλο ἀμερικανικό καί δυτικο-εὐρωπαϊκό κεφάλαιο, καθώς καί οἱ κυβερνήσεις καί οἱ κρατικοί μηχανισμοί ἐκείνων τῶν χωρῶν, πού ἀποτελοῦν —στό βαθμό πού ἀποτελοῦν— τήν πολιτική του ἐκπροσώπηση. Οἱ ἀναλύσεις τοῦ Νίκου Πουλαντζᾶ κατά τή δεκαετία τοῦ '70 περί «ἐνδογενοῦς ἀστικῆς τάξης»,[57] πού εἶχαν τότε μεγάλη ἀπήχηση στήν ανανεωτική ἀριστερά —καί πού δέν ἦταν βέβαια παρά μιά πιό ἐξελιγμένη ἐκδοχή τῶν θέσεων τῆς Γ' Διεθνοῦς περί «ἐθνικῆς ἀστικῆς τάξης»[58]—, εἶχαν τήν τραγική τύχη νά συναποτελέσουν, μαζί μέ ἄλλα, λιγότερο ἀξιόλογα, ἀναλυτικά σχήματα καί ἰδεολογήματα, τό θεωρητικό ἄλλοθι γιά τήν ἐξωφρενική ἀντίληψη ὅτι τό ἑλληνικό μεγάλο κεφάλαιο, ἔστω κάποιο σημαντικό του τμῆμα, μπορεῖ νά παίξει προοδευτικό, καθ' ὅτι «ἀντι-ἰμπεριαλιστικό», ρόλο. Ἡ σημερινή ἐθνικιστική πολιτική συγκυρία χρεώνεται ἀπό τήν ἀριστερά —στό βαθμό πού χρεώνεται— εἴτε σέ ὁρισμένους ἄφρονες καί δημαγωγικούς χειρισμούς τῶν πολιτικῶν τῆς συντηρητικῆς καί τῆς ΠΑΣΟΚικῆς παράταξης, εἴτε σέ (ξαφνικές) «ἐθνικιστικές ὑστερίες» τῶν ΜΜΕ, εἴτε — καί αὐτό βέβαια εἶναι καί τό πιό κωμικό— σέ ἰμπεριαλιστική συνωμοσία τῶν δυτικῶν (ἄποψη πού στηρίζεται στήν πεποίθηση ὅτι οἱ δυτικοί, παρ' ὅλα ὅσα λένε καί δείχνουν, *θέλουν* τήν ἀστάθεια στά Βαλκάνια).

57. Βλ. Πουλαντζᾶς, 1975.

58. Γιά μιά κριτική αὐτῶν τῶν θέσεων, βλ. Kaftanzoglou, 1985.

Φοβᾶμαι ὅτι, περισσότερο ἴσως ἀπό τό ὅτι ὑπάρχουν ἐνδείξεις γιά τή χρεωκοπία τῶν παραδοσιακῶν πολιτικῶν κομμάτων, ὁ περίφημος (ἰδεολογικός) «κύκλος τῆς μεταπολίτευσης» κλείνει κατά τις μέρες μας ὑπό τήν ἔννοια ὅτι συναντῶνται δύο ἰδεολογικές τροχιές πού θά 'πρεπε, καλῶς ἐχόντων τῶν πραγμάτων, νά ἀκολουθοῦν διαμετρικά ἀντίθετες κατευθύνσεις. Ὁ κοινωνικός δαρβινισμός, δηλαδή ἡ κατ' ἐξοχήν ἰδεολογία τῆς δεξιᾶς καί τοῦ μεγάλου κεφαλαίου, συναντᾶ τόν «ἀντι-ἰμπεριαλισμό» τῆς ἀριστερᾶς καί συνεργάζεται ἀγαστά μέ αὐτόν: Σήμερα ἀκούει κανείς δεξιούς, ἀναφερόμενους στά «Σκόπια» καί στά ἄλλα «ἐθνικά μας θέματα», νά χρησιμοποιοῦν *ἀκριβῶς* τά ἴδια «ἀντι-ἰμπεριαλιστικά» ἐπιχειρήματα πού χρησιμοποιοῦσαν πριν δεκαπέντε-εἴκοσι χρόνια οἱ ἀριστεροί.

Ἡ συνάντηση αὐτή ἔχει καταστεῖ ἐφικτή διότι ἡ ἀναπαραστασιακή γεωπολιτικοποίηση τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, ἄν καί ὁλοκληρώθηκε βέβαια κυρίως ἀπό τά *ἰδιωτικά* ραδιοτηλεοπτικά ΜΜΕ, εἶχε ἤδη ἀρχίσει πολύ πρίν ἀπό τήν ἐμφάνιση τῶν τελευταίων, τότε ἀκόμη πού ἡ ραδιοτηλεόραση ἦταν κρατική, *καί πού σημαδευόταν κατά μέγα μέρος ἀπό μιά ἰδεολογία «ἀριστερή», δηλαδή «ἀντι-ἰμπεριαλιστική»* —ἀκόμη καί πρίν ἀπό τήν πρώτη κυβέρνηση τοῦ ΠΑΣΟΚ.[59] Ἡ ἀφηγηματική ἰδεολογία τοῦ ρομαντισμοῦ-ἱστορικισμοῦ, ὅπως αὐτή συγκεκριμενοποιεῖται στήν περίπτωση τῆς *Χαμένης ἄνοιξης*, ἀποτέλεσε, σέ γενικές γραμμές, τό δομικό πλαίσιο ἐντός τοῦ ὁποίου συγκροτήθηκε τό ἀντι-ἰμπεριαλιστικό ἰδεολόγημα μετά τή μεταπολίτευση —ἀλλά καί πρίν, σέ πιό περιθωριακούς βέβαια χώρους, κατα τά τελευταῖα χρόνια τῆς δικτατορίας. Ὅπως εἶπα ἀναφερόμενος στή *Χ.Α.*, ἕνα κύριο δομικό χαρακτηριστικό της εἶναι ἡ συνάρθρωση τῆς ἀφηγηματικῆς ἐπικρατειακότητας μέ τήν χωροταξική. Ἡ ιδεολογική «ἐπανάκτηση ἐδαφῶν» την ὁποία ἐπισήμανα, πού ὁλοκληρώνεται μέ τήν ἀνάδειξη τοῦ (νεκροῦ) Σωτήρη Πέτρουλα σέ Διγενή Ἀκρίτα, παραπέμπει σέ μια πιθανή μεταφορο-μετωνυμική σύνδεση τοῦ τίτλου τοῦ βιβλίου μέ τίς «χαμένες πατρίδες»: Ἡ «ἄνοιξη» τοῦ '64-'65, πού

59. Βλ., γιά παράδειγμα, Λοξιάδης, 1993β, σσ. 169-259.

«χάθηκε» μὲ τὴν ἀποστασία καὶ μὲ τὸ χουντικὸ πραξικόπημα ποὺ ἀκολούθησε, εἶναι ἀκριβῶς ἡ προσωρινὴ «ἀπώλεια ἐδαφῶν», τὰ ὁποῖα ξανακερδήθηκαν ἀμέσως μετά. Ἔτσι λοιπόν, ἡ σύγχρονη ἑλληνικὴ ἐπικράτεια, στόχος συνεχῶν ἰμπεριαλιστικῶν ἐπεμβάσεων, ἐξομοιώνεται μὲ τὴ Σμύρνη, γιὰ παράδειγμα, ποὺ κι αὐτὴ «χάθηκε» μὲ ὑπαιτιότητα τῶν ἰμπεριαλιστῶν. Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι τὸ *Χρονικὸ* τῶν Γιάννη Μαρκόπουλου καὶ Κ.Χ. Μύρη, ἕνας μουσικὸς καὶ ποιητικὸς λόγος ὁλότελα ἀρθρωμένος γύρω ἀπὸ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἀντι-ἰμπεριαλιστικὴ σύνδεση ἱστορικοῦ παρελθόντος καὶ παρόντος, εἶχε ἐκληφθεῖ ὡς τὸ πρῶτο ἴσως καλλιτεχνικὸ σύμβολο ἀντίστασης κατὰ τῆς δικτατορίας, ἀπὸ τὸ σύνολο σχεδὸν τῆς ἀριστερῆς διανόησης καὶ νεολαίας.

Βαθμηδόν, κατὰ τὴν τελευταία εἰκοσιπενταετία, καὶ μὲ τὴν οὐσιαστικὴ συμβολὴ τῆς ἀριστερᾶς, δημιουργήθηκε στὴν Ἑλλάδα ἕνας «ἀντίστροφος ἑλληνοκεντρικὸς ρομαντισμός». Ἂν θεωρήσουμε ὅτι τὸ βασικὸ ἰδεολογικὸ σχῆμα ἐπὶ τοῦ ὁποίου εἶχε ἀρχικὰ νοηματοποιηθεῖ ἀπὸ τοὺς φιλέλληνες ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς Ἕλληνες κατὰ τὸ 19ο αἰώνα ἡ ὕπαρξη τοῦ νεοελληνικοῦ ἔθνους κράτους, δηλαδὴ ἡ κατάδειξη τῆς συνέχειας μεταξὺ ἀρχαίου καὶ νεότερου Ἑλληνισμοῦ, συνίστατο, κατὰ μία ἔννοια, στὸν ἀναπαραστασιακὸ μετασχηματισμὸ μιᾶς γεωγραφικῆς ἐπικράτειας (τῆς ἑλλαδικῆς) στὴν ἀφηγηματικὴ ἐπικράτεια τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους,[60] τώρα (σύμφωνα μὲ ὅσα ἔχω ἤδη ὑποστηρίξει) συνέβαινε τὸ ἀντίστροφο. Ἡ διαφορὰ βεβαίως δὲν εἶναι μόνο φορμαλιστική. Ἡ ἀφηγηματικὴ ἐπικράτεια τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, ἂν καὶ πραγματολογική, γιὰ λόγους ποὺ ἔχουν νὰ κάνουν μὲ τὴ φύση τῆς ἀφηγηματικῆς αναπαράστασης ἔναντι τῆς γεωγραφικῆς —γλωσσικὰ καὶ ὄχι εἰκονικὰ σημεῖα, μεγαλύτερη σημειολογικὴ αὐθαιρεσία καὶ ἑπομένως μεγαλύτερη πολυσημία—, συναρθρώνεται εὐκολότερα καὶ ἁρμονικότερα μὲ τὴν λειτουργικὴ ἐπικράτεια τοῦ εὐρωκεντρισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἄλλωστε ἔχει καὶ αὐτὸς μιὰ ἀφηγηματική, καὶ ἐν μέρει πραγματολογική-ἐπικρατειακή, διάσταση: τὴν Ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος ποὺ ἔχει τὶς ρίζες του στὸν Ἀρχαῖο Ἑλληνικὸ Πολιτισμό, κλπ. Μᾶλλον ὠφελήθηκε, συνολικὰ κρίνοντας, τὸ νεοελληνικὸ ἔθνος-

60. Βλ. Σκοπετέα, σ. 54.

κράτος ἀπὸ αὐτὴ τὴ συνάρθρωση. Τὸ νὰ μετασχηματίζεται αὐτὴ ἡ ἀναπαραστασιακὰ ἐλαστικὴ ἀφηγηματικὴ ἐπικράτεια στὴν ἀναπαραστασιακὰ ἐντελῶς ἀνελαστικὴ μορφὴ μιᾶς γεωγραφικῆς ἐπικράτειας ἁπλῶς ὁδηγεῖ νομοτελειακὰ στὸ νὰ θεωρεῖ ἡ Ἑλλάδα ὅτι δέχεται ἐδαφικὲς ἐπιθέσεις διαρκῶς καὶ ἀπὸ παντοῦ.

Ὁ σημερινὸς δέκτης τῶν ἑλληνικῶν ΜΜΕ εἶναι ἀναγκασμένος νὰ ἐπιτηρεῖ συνεχῶς τὴ γεωγραφικὴ ἐπικράτεια τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας καὶ καταδικασμένος στὸ νὰ τὴ βλέπει διαρκῶς νὰ λεηλατεῖται, ἀνήμπορος νὰ κάνει τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ συμμετέχει στὸ ἀναπαραστασιακὸ πολεμικὸ παιχνίδι ποὺ ἔχει στηθεῖ σύμφωνα μὲ τοὺς ὅρους τοῦ ἐπικοινωνιακοῦ πανοπτισμοῦ καὶ τοῦ κοινωνικοῦ δαρβινισμοῦ. Ἀκριβῶς ἀντίστροφη μορφὴ ἀπὸ τὸ λαϊκὸ ἥρωα, ἀντι-ἰμπεριαλιστή/λυτρωτὴ Μεγαλέξανδρο τῆς ὁμώνυμης κινηματογραφικῆς ταινίας, αὐτὸς ὁ Μεγαλέξανδρος τρομοκρατεῖται ἀντὶ νὰ τρομοκρατεῖ, εἶναι ἐκεῖνος ὅμηρος ἀντὶ νὰ κρατεῖ ὁμήρους: ἕνας «αἰχμάλωτος Μεγαλέξανδρος».

Θὰ ἀπελευθερωθεῖ, μὲ ἀναπόσπαστο τμῆμα τὴν ἐκβόρειση του, ὄχι βέβαια μὲ τὸ νὰ ἐπιστρέψει ἡ Ἑλλάδα —σὰν ἄσωτος υἱὸς— στὴν ἰδεολογικὴ ἀγκάλη τοῦ εὐρωκεντρισμοῦ, ἀλλὰ ἂν κάποτε ἀπελευθερωθεῖ ἡ ἑλληνικὴ κοινωνία ἀπὸ τὴν Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους —γιὰ νὰ μπορέσει ἐπὶ τέλους νὰ ἀνοιχτεῖ πρὸς τὶς δικές της ἱστορίες.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

Γεωργαντά, Ἀθηνά, 1992, *Αἰὼν βυρωνομανής: Ὁ κόσμος τοῦ Byron καὶ ἡ νέα ἑλληνικὴ ποίηση*, Ἀθήνα: Ἐξάντας.

Γιανναρᾶς, Χρῆστος, 1994, «Ἀμερίμνως ἐμπόλεμοι», *Ἡ Καθημερινή*, 31 Αὐγούστου, σ. 2.

Δημαρᾶς, Κ.Θ., 1989, *Νεοελληνικὸς Διαφωτισμός (πέμπτη ἔκδοση)*, Ἀθήνα: Ἑρμῆς.

Δοξιάδης, Κύρκος, 1988, «Foucault, ἰδεολογία, ἐπικοινωνία», *Ἐπιθεώρηση Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν*, τεῦχος 71, σσ. 18-43.

Δοξιάδης, Κύρκος, 1992, *Ὑποκειμενικότητα καὶ ἐξουσία: Γιὰ τὴ θεωρία τῆς ἰδεολογίας*, Ἀθήνα: Πλέθρον.

Δοξιάδης, Κύρκος, 1993α, «Ἡ ἰδεολογία στὴ μεταπολεμικὴ Ἑλλάδα», *Λεβιάθαν*, τεῦχος 13, σσ. 123-148.

Δοξιάδης, Κύρκος, 1993β, *Ἰδεολογία καὶ τηλεόραση: Γιὰ τὴ διασκευὴ ἑνὸς μαθητοτρίματος*, Ἀθήνα: Πλέθρον.

Δοξιάδης, Κύρκος, 1994α, «Ἡ ἰδεολογία ὡς πειθαρχία», στό: Ἰωσὴφ Σολομὼν καὶ Γεράσιμος Κουζέλης (ἐπιμ.), *Πειθαρχία καὶ γνώση*, Ἀθήνα: Ἑταιρεία Μελέτης τῶν Ἐπιστημῶν τοῦ Ἀνθρώπου, σσ. 241-258.

Δοξιάδης, Κύρκος, 1994β, «Στὴν ἑλληνικὴ ἰδεολογία δὲν ἔχει ἀκόμη γίνει τὸ δημοψήφισμα τοῦ '74», ἀνακοίνωση στὸ Α' Πανελλήνιο Συνέδριο τῆς Ἑλληνικῆς Ἑταιρείας Πολιτικῆς Ἐπιστήμης (Ἀθήνα, 7-9 Δεκεμβρίου).

Δοξιάδης, Κύρκος, 1995, «Γιὰ τὴν ἰδεολογία τοῦ ἐθνικισμοῦ», στό: *Ἐπιστημονικὸ συμπόσιο: Ἔθνος-κράτος-ἐθνικισμός (21 καὶ 22 Ἰανουαρίου 1994)*, Ἀθήνα: Ἑταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας (Ἱδρυτής: Σχολὴ Μωραΐτη), σσ. 41-52.

Ἐλεφάντης, Ἄγγελος, 1995, «Μᾶς πῆραν τὴν Ἀθήνα...: Ἀπὸ τὴν ἰδεολογία τοῦ κονσερβοκουτιοῦ στὴν ἰδεολογία τοῦ προδομένου ἑλληνισμοῦ», *Ὁ Πολίτης*, τεῦχος 128 (Φεβρουάριος), σσ. 32-45.

Ἠλιού, Φίλιππος, 1989, *Ἰδεολογικὲς χρήσεις τοῦ κορατισμοῦ στὸν 20ὸ αἰώνα*, Ἀθήνα: Ὁ Πολίτης.

Κοροβέσης, Περικλῆς, 1978, «Τὸ τέλος τῆς μικρῆς μας λογοτεχνίας», *Τὸ Δέντρο*, τεῦχος 1 (Μάρτιος), σσ. 26-31.

Κούρτοβικ, Δημοσθένης, 1994, «Γιαλαντζὶ μαγκιά, βερντάμπλ νεοφασισμός», *Κυριακάτικη Αὐγή*, 18 Δεκεμβρίου, σ. 28.

Κύρκος, Λεωνίδας, 1993, *Τὸ ἀδιέξοδο βῆμα τοῦ ἐθνικισμοῦ: Σκέψεις για τὸ Μακεδονικό*, Ἀθήνα: Θεμέλιο.

Λέκκας, Παντελής Ε., 1992, *Ἡ ἐθνικιστικὴ ἰδεολογία: Πέντε ὑποθέσεις ἐργασίας στὴν ἱστορικὴ κοινωνιολογία*, Ἀθήνα: Ε.Μ.Ν.Ε. - Μνήμων.

Λιάκος, Ἀντώνης, Ἐλεφάντης, Ἄγγελος, Μανιτάκης, Ἀντώνης, καὶ Παπαδημητρόπουλος, Δαμιανός, 1993, *Ὁ Ἰανὸς τοῦ ἐθνικισμοῦ καὶ ἡ ἑλληνικὴ βαλκανικὴ πολιτική*, Ἀθήνα: Ὁ Πολίτης.

Ντενίση, Σοφία, 1994, *Τὸ ἑλληνικὸ ἱστορικὸ μυθιστόρημα καὶ ὁ Sir Walter Scott (1830-1880)*, Ἀθήνα: Καστανιώτης.

Παπαδημητρόπουλος, Δαμιανός, 1994, *Ἡ Ἑλλάδα στὴ βαλκανικὴ κρίση*, Ἀθήνα: Πόλις.

Πλασσαρά, Κατερίνα, 1979, *Στρατῆς Τσίρκας: Βιβλιογραφία 1926-1978*, Ἀθήνα: Ἑλληνικὸ Λογοτεχνικὸ καὶ Ἱστορικὸ Ἀρχεῖο.

Πουλαντζᾶς, Νίκος, 1975, *Ἡ κρίση τῶν δικτατοριῶν: Πορτογαλία, Ἑλλάδα, Ἰσπανία* (μτφρ.: Χριστίνα Ἀγριαντώνη καὶ Ἀποστόλης Ἀποστολόπουλος), Ἀθήνα: Παπαζήσης.

Τσίρκας, Στρατῆς, 1961, 1962 καὶ 1965, *Ἀκυβέρνητες πολιτεῖες* (*Ἡ λέσχη*, *Ἀριάγνη* καὶ *Ἡ νυχτερίδα*), Ἀθήνα: Κέδρος.

Τσίρκας, Στρατῆς, 1976, *Ἡ χαμένη ἄνοιξη*, Ἀθήνα: Κέδρος.

Τσουκαλᾶς, Κωνσταντῖνος, 1991, *Εἴδωλα πολιτισμοῦ: Ἐλευθερία, ἰσότητα καὶ ἀδελφότητα στὴ σύγχρονη πολιτεία*, Ἀθήνα: Θεμέλιο

Adorno, Theodor καὶ Horkheimer, Max, 1986, *Dialectic of Enlightenment* (μτφρ.: John Cumming), Λονδίνο: Verso.

Althusser, Louis, 1976, *Positions*, Παρίσι: Éditions sociales.

Anderson, Benedict, 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Λονδίνο καὶ Νέα Ὑόρκη: Verso.

Arendt, Hannah, 1973, *The Origins of Totalitarianism (New edition with added Prefaces)*, San Diego, Καλιφόρνια: Harcourt Brace Jovanovich.

Auerbach, Erich, 1968, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (μτφρ.: Willard R. Trask), Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Bauman, Zygmunt, 1987, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-*

Modernity and Intellectuals, Cambridge: Polity Press.

Benjamin, Walter, 1973, *Illuminations* (μτφρ.: Harry Zohn), Λονδίνο καὶ Γλασκώβη: Fontana / Collins.

Benveniste, Émile, 1971, *Problems in General Linguistics* (μτφρ.: Mary Elizabeth Meek), Coral Gables, Florida: University of Miami Press.

Bloch, Marc, 1968, *La société féodale*, Παρίσι: Éditions Albin Michel.

Borges, Jorge Luis, 1970, *Labyrinths*, Harmondsworth: Penguin Books.

Buñuel, Luis, 1985, *My Last Breath* (μτφρ.: Abigail Israel), Λονδίνο καὶ Γλασκώβη: Fontana / Collins.

Calvino, Italo, 1994, *Κάτω ἀπ' τὸν ἰαγουάρο ἥλιο* (μτφρ.: Ἀνταῖος Χρυσοστομίδης), Ἀθήνα: Ἄγρα.

Chatman, Seymour, 1978, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, Νέα Ὑόρκη καὶ Λονδίνο: Cornell University Press.

Debord, Guy, χ.χ., *Ἡ κοινωνία τοῦ θεάματος* (μτφρ.: Μαρία Ζάκκα), [Ἀθήνα]: Διεθνὴς Βιβλιοθήκη.

Derrida, Jacques, 1972, «Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences», στό: Richard Macksey καὶ Eugenio Donato (ἐπιμ.), *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Βαλτιμόρη, Maryland καὶ Λονδίνο: Johns Hopkins University Press, σσ. 247-272.

Derrida, Jacques, 1989, *Of Spirit: Heidegger and the Question* (μτφρ.: Geoffrey Bennington καὶ Rachel Bowlby), Σικάγο, Illinois καὶ Λονδίνο: University of Chicago Press.

Descartes, René, 1948, *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου – Discours de la méthode* (δίγλωσση ἔκδοση – μτφρ.: Χρ. Χρηστίδης), Ἀθήνα: Γαλλικὸ Ἰνστιτοῦτο.

Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Παρίσι: Gallimard.

Foucault, Michel, 1973, *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier: Éditions fata morgana.

Foucault, Michel, 1974, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Λονδίνο: Tavistock Publications.

Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Παρίσι: Gallimard – ἑλλ. μτφρ. (Καίτη Χατζηδήμου καὶ Ἰουλιέττα Ράλλη): *Ἐπιτήρηση καὶ τιμωρία. Ἡ γέννηση τῆς φυλακῆς*, Ἀθήνα: Ράππας, 1989.

Foucault, Michel, 1976, *Histoire de la sexualité, 1: La volonté de savoir*, Παρίσι: Gallimard.

Foucault, Michel, 1980, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (μτφρ.: Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham καὶ Kate Soper), Brighton, Sussex: Harvester Press.

Foucault, Michel, 1984α, *Histoire de la sexualité, 2: L'usage des plaisirs*, Παρί-

σι: Gallimard.

Foucault, Michel, 1984β, *Histoire de la sexualité. 3: Le souci de soi*, Παρίσι: Gallimard.

Foucault, Michel, 1994, *Dits et écrits: 1954 1988* (4 τόμοι), Παρίσι: Gallimard.

Freud, Sigmund, 1984, «Γράμμα στόν Ρομαίν Ρολλάν (Μιά διαταραχή τῆς μνήμης πάνω στήν Ἀκρόπολη)», στό: Θανάσης Τζαβάρας (ἐπιμ.), *Ψυχανάλυση καί Ἑλλάδα: Στοιχεῖα, θέσεις, ἐρωτήματα*, Ἀθήνα: Ἑταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καί Γενικῆς Παιδείας (Ἵδρυτής: Σχολή Μωραΐτη), σσ. 15-27.

Gellner, Ernest, 1983, *Nations and Nationalism*, Ὀξφόρδη καί Cambridge, Massachusetts: Blackwell.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1956, *The Philosophy of History* (μτφρ.: J. Sibree), Νέα Ὑόρκη: Dover Publications.

Hobsbawm, E.J., 1973, *The Age of Revolution: Europe 1789-1848*, Λονδίνο: Cardinal.

Jakobson, Roman καί Halle, Morris, 1956, *Fundamentals of Language*, Χάγη: Mouton.

Judovitz, Dalia, 1988, *Subjectivity and Representation in Descartes: The Origins of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kaftanzoglou, Ioanna, 1985, *L'ascension et la décadence d'un concept: la bourgeoisie nationale*, διδακτορική διατριβή, Université de Paris 7 – Jussieu.

Kant, Immanuel, 1993, *Grounding for the Metaphysics of Morals* (μτφρ.: James W. Ellington), Indianapolis, Indiana καί Cambridge: Hackett.

Kitromilides, Paschalis M., 1994, *Enlightenment, Nationalism and Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of Southeastern Europe*, Λονδίνο: Variorum.

Lacan, Jacques, 1966, *Écrits*, Παρίσι: Éditions du Seuil.

Lacan, Jacques, 1978, *Le Séminaire, livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955*, Παρίσι: Éditions du Seuil.

Lambropoulos, Vassilis, 1993, *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Laplanche, J. καί Pontalis, J. B., 1973, *The Language of Psycho-Analysis* (μτφρ.: Donald Nicholson-Smith), Λονδίνο: Hogarth Press καί Institute of Psycho-Analysis.

Lichtheim, George, 1964, *Marxism: An Historical and Critical Study*, Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.

Lukács, Georg, 1969, *The Historical Novel* (μτφρ.: Hannah καί Stanley Mitchell), Harmondsworth: Penguin Books.

Lukács, Georg, 1971, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (μτφρ.: Rodney Livingstone), Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Lukács, Georg, 1972, *Schriften zur Literatursoziologie*, Neuwied, Darmstadt καί Βερολίνο: Luchterhand.

Metz, Christian, 1982, *Psychoanalysis and Cinema: The Imaginary Signifier* (μτφρ.: Celia Britton, Annwyl Williams, Ben Brewster καί Alfred Guzzetti), Λονδίνο καί Basingstoke: Macmillan.

Nairn, Tom, 1975, «The Modern Janus», *New Left Review*, Number 94, σσ. 3-29.

Scott, Sir Walter, 1992, *Quentin Durward*, Ὀξφόρδη καί Νέα Ὑόρκη: Oxford University Press.

Snell, Bruno, 1984, *Ἡ ἀνακάλυψη τοῦ πνεύματος: Ἑλληνικές ρίζες τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης* (μτφρ: Δανιήλ Ι. Ἰακώβ), Ἀθήνα: Μορφωτικό Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης.

Todorov, Tzvetan, 1977, *The Poetics of Prose* (μτφρ.: Richard Howard), Ithaca, Νέα Ὑόρκη: Cornell University Press.

Tsoukalas, Constantine, 1993, «Narrating Greekness: Historical Legitimation and Discursive Antinomies», ἀνακοίνωση σέ συμπόσιο τοῦ Modern Greek Studies Association, μέ θέμα: «Greeks and Others: the Nation, the Region, the Diaspora» (Berkeley, Καλιφόρνια, 28-30 Ὀκτωβρίου).